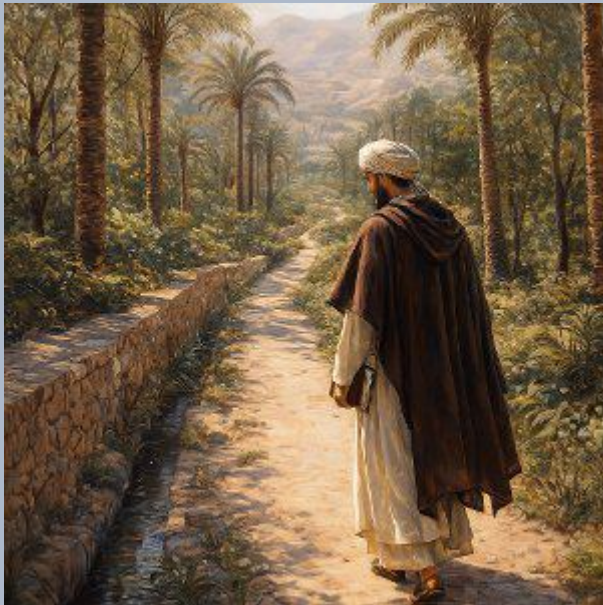


Avempace y la Tradición Hermética en el Valle de Ricote:

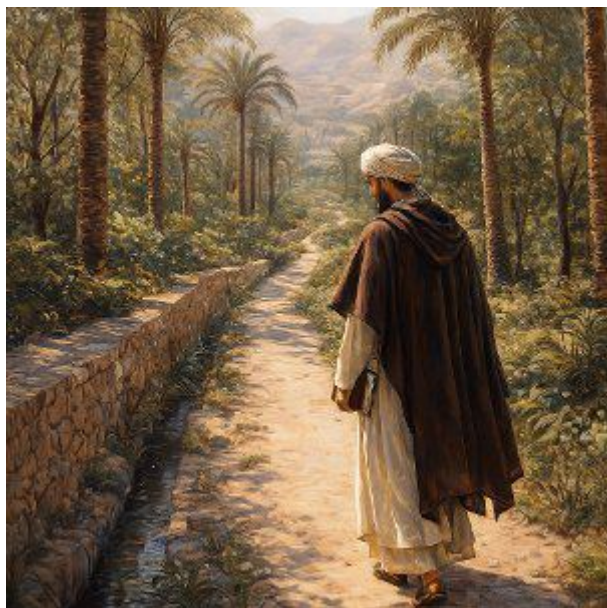
**Los Sabios Solitarios ante el Umbral
de la Mística: Del Puerto de la
Losilla a la Corona de Aldarache**



**2025
Govert Westerveld**

Avempace y la Tradición Hermética en el Valle de Ricote:

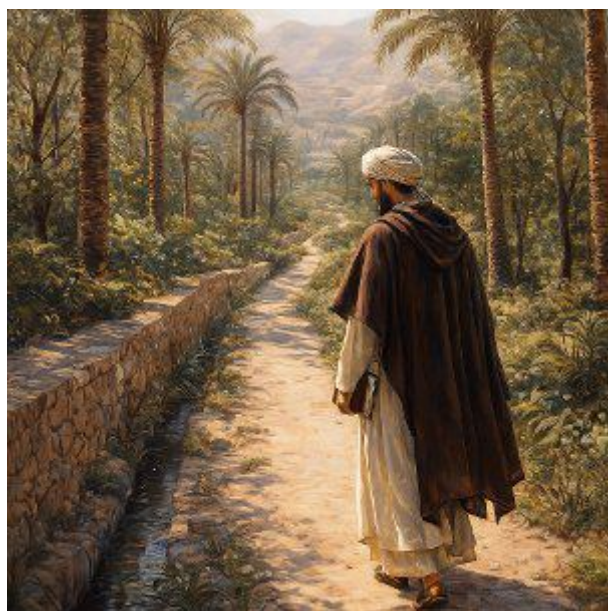
**Los Sabios Solitarios ante el Umbral
de la Mística: Del Puerto de la
Losilla a la Corona de Aldarache**



**2025
Govert Westerveld**

Avempace y la Tradición Hermética en el Valle de Ricote:

**Los Sabios Solitarios ante el Umbral
de la Mística: Del Puerto de la
Losilla a la Corona de Aldarache**



**2025
Govert Westerveld**



Copyrighted.com
Registered & protected

VSEwjK4ZW6EBu

December 16, 2025 at 5:32 PM

**Avempace y la Tradición Hermética en el Valle de Ricote:
Los Sabios Solitarios ante el Umbral de la Mística: Del
Puerto de la Losilla a la Corona de Aldarache.**

© Govert Westerveld

Cronista Oficial de Blanca (2002-1919)

Hispanista de la Asociación Internacional de Hispanistas

Historiador Oficial de la Federación Mundial del Juego de Damas (FMJD)

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede ser usada o reproducida en ninguna forma o por cualquier medio, o guardada en base de datos o sistema de almacenaje, en castellano o cualquier otro lenguaje, sin permiso previo por escrito de los autores, excepto en el caso de cortas menciones en artículos de críticos o de media.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a database or retrieval system, in Spanish or any other language, without the prior written consent of the authors, except in the case of brief quotations embodied in critical articles or reviews.

ISBN: Hard cover (Lulu.com)

eBook: without ISBN

Esta edición digital se ofrece gratuitamente a través de plataformas académicas y culturales como:

Archive.org

Academia.edu

Researchgate.net,

con el propósito de facilitar el acceso al conocimiento y la reflexión, especialmente para quienes carecen de medios económicos. El autor conserva todos los derechos de autor. Esta edición no tiene ISBN y no forma parte de ningún canal de distribución comercial. Las ediciones impresas o comerciales (cuando existan) pueden estar disponibles a través de Lulu.com u otros distribuidores autorizados.

This digital edition is offered free of charge through academic and cultural platforms such as: Archive.org

Academia.edu

Researchgate.net

with the aim of promoting access to knowledge and reflection, especially for those with limited economic resources. The author retains all copyright. This edition has no ISBN and is not part of any commercial distribution channel. Printed or commercial editions (when available) may be distributed via Lulu.com or other authorized distributors.

Dedicación

**Dedico esta obra a los amantes de la
historia**

Prólogo

El valle de Ricote es un territorio donde la historia parece respirar entre las piedras, los bancales y las ramblas que descienden desde las sierras. Sus antiguos pobladores —hombres y mujeres de frontera, agricultores, alfaquíses, comerciantes y ascetas— dejaron en el paisaje marcas que el tiempo nunca terminó de borrar. Algunas de ellas siguen siendo visibles: los restos de fortalezas, los muros de antiguos graneros, los canales de riego que aún murmuran. Otras, más sutiles, pertenecen al dominio de lo intangible: doctrinas, visiones, silencios, esperas. Este libro intenta escuchar ambas.

La historia del valle de Ricote en época almorávide se asemeja a una piedra que cae en el agua: apenas deja un rastro directo, pero sus ondas se expanden en círculos concéntricos. Los más próximos —los documentos coetáneos, los estratos arqueológicos, las estructuras íntegramente conservadas— son escasos o inexistentes para este periodo. Por ello me veo obligado a observar los círculos más lejanos: la toponimia, la persistencia de ciertas formas constructivas, los ecos conservados en fuentes posteriores y, sobre todo, la lógica profunda del paisaje. A través de esas huellas indirectas intento reconstruir lo que pudo ser el granero fortificado de Darrax, un asentamiento cuya función trascendió lo meramente agrario para convertirse en un nodo de control, fe y resistencia en el corazón del Segura.

Cerca del Puerto de La Losilla, un paraje abrupto y solitario, la tradición local recuerda la presencia de un ermitaño. Su figura, desdibujada por el paso de los años, encarna una forma singular de espiritualidad rural: la del hombre que se retira para contemplar el mundo desde la distancia y buscar dentro de sí un orden que la historia parece negar. Su silencio no es vacío, sino una manera de sostener una memoria que no cabe en los archivos.

Un paisaje semejante —mezcla de vigilancia, retiro y profundidad espiritual— parece resonar también en el granero fortificado de Aldarache, en el paraje de Darrax (Aldarrax / Aldarache). Allí donde hoy sólo quedan ruinas se levantó un edificio híbrido: almacén, fortín con oratorio. La arquitectura misma —su orientación, su aislamiento, su planta que combina funciones militares y rituales— invita a pensar que en Darrax pudo residir, temporal o permanentemente, un solitario, un místico, alguien dedicado a la observación del cielo y del alma, siguiendo tradiciones sufíes que circulaban por al-Andalus en los siglos XI y XII.

No sería extraño. Las fuentes medievales mencionan alfaquies errantes, ascetas que buscaban la soledad en los montes y pequeños núcleos de retiro vinculados a ribāṭs o a graneros fortificados. Incluso en territorios periféricos, como el valle de Ricote, estos modelos de vida espiritual encontraron un terreno fértil, protegido por la orografía y alimentado por antiguas tradiciones de piedad rural.

Pero el valle de Ricote no sólo conservó la memoria de estos individuos aislados; también fue escenario de una corriente espiritual colectiva. El medievalista Pierre Guichard observó que los habitantes de Wādī Riqūt se adhirieron a una doctrina mística extrema

conocida como al-Waḥda al-Muṭlaqa, la «Unidad Absoluta». Una concepción radical de la realidad que difuminaba las fronteras entre lo humano y lo divino y que preparó —más de lo que suele reconocerse— el clima espiritual en el que surgió la figura carismática de Ibn Hūd.

Los profetas populares anunciaron su llegada; él se presentó como un hombre providencial, una respuesta al desorden del tiempo, un líder cuya legitimidad se alimentaba tanto de la política como del misticismo. En los orígenes de la revuelta hudí en 1228 latan precisamente esos elementos: la espiritualidad radical del valle, la memoria de los ascetas, la violencia mesiánica que podía emerger en tiempos de opresión.

Así, tanto el ermitaño de La Losilla como el posible místico de Darrax y la adhesión popular a la Unidad Absoluta forman parte de una misma constelación: la del valle de Ricote interior, un espacio donde la frontera entre la historia y el mito se vuelve permeable.

Este libro no pretende ofrecer certezas absolutas —la escasez de fuentes directas lo haría presuntuoso—, sino proponer una hipótesis razonada, construida con los fragmentos disponibles y con la experiencia acumulada en décadas de investigación en ámbitos aparentemente dispares: la historia de los juegos, la cultura andalusí, la filología y la organización del territorio rural. He aprendido que, en ocasiones, las intuiciones surgidas en un campo pueden iluminar otro, y que más de una vez hipótesis formuladas desde la periferia han sido confirmadas por documentos años después.

En estas páginas el lector encontrará el estudio detenido de estos paisajes, sus estructuras, sus textos y sus silencios. Pero también está invitado a algo más: a observar el valle no sólo como un territorio histórico, sino como una tradición espiritual, un lugar donde la vida cotidiana y la búsqueda metafísica caminaron —y quizá aún caminan— de la mano.

La figura de Avempace (Ibn Bāḡḡa) ocupa un lugar singular en la historia del pensamiento andalusí. Filósofo, médico, músico y teórico de la vida intelectual, su obra no solo articuló una síntesis original entre aristotelismo y neoplatonismo, sino que formuló un modelo de existencia filosófica que desbordó el marco estrictamente urbano: el del *mutawahhid*, el sabio solitario que, sin romper del todo con la sociedad, se aparta de sus corrupciones para preservar la integridad del conocimiento y de la vida ética.

El presente estudio no pretende demostrar la presencia física documentada de Avempace en el Valle de Ricote, extremo para el cual no se conservan fuentes directas. Tal pretensión, además de metodológicamente insostenible, desviaría el análisis hacia una pregunta mal formulada. El objetivo de este trabajo es distinto: reconstruir un marco de plausibilidad histórica en el que el pensamiento avempaciano, su modelo de retiro intelectual y su concepción de la soledad activa resultan inteligibles y coherentes en relación con un paisaje concreto del sureste andalusí.

La pregunta que guía estas páginas no es, por tanto, “¿estuvo Avempace en Ricote?”, sino otra más fecunda desde el punto de vista historiográfico: ¿es históricamente comprensible que el ideal del sabio solitario formulado por Avempace encontrara en el

Valle de Ricote un espacio compatible con su realización, recepción o memoria cultural?

Para responder a esta cuestión, el estudio opera en tres niveles claramente diferenciados. En primer lugar, un nivel textual y doctrinal, apoyado en las obras conocidas de Avempace, donde se analizan las condiciones filosóficas, éticas y espaciales del *mutawahhid*. Este nivel pertenece al terreno de la filología y de la historia de la filosofía, y se apoya en interpretaciones ampliamente aceptadas por la investigación especializada.

En segundo lugar, un nivel geohistórico, centrado en el Valle de Ricote como espacio de tránsito, de continuidad cultural y de conservación de prácticas intelectuales y ascéticas. Lejos de concebirlo como una periferia marginal, se lo analiza como un territorio articulado entre rutas, jurisdicciones y tradiciones, capaz de albergar formas de vida intelectual no institucionalizadas, pero sí socialmente reconocibles. Lugares como el entorno del Puerto de la Losilla o Aldarache son considerados aquí no como “pruebas”, sino como espacios funcionales, compatibles con el tipo de retiro descrito por Avempace.

En tercer lugar, un nivel hermenéutico e interpretativo, donde se aborda la figura del “sabio solitario” como una posible cristalización de memoria cultural, y donde se introduce, con estricta cautela conceptual, la noción de tradición hermética. Este término no se emplea en sentido esotérico ni como designación de una escuela cerrada, sino como referencia a un horizonte intelectual compartido: la concepción del cosmos como orden inteligible, la lectura simbólica de la naturaleza y la articulación entre conocimiento, ética y forma de vida, rasgos

presentes tanto en la filosofía natural andalusí como en determinadas corrientes del sufismo intelectual.

Desde esta perspectiva, la hipótesis no propone una filiación directa ni una transmisión textual demostrable entre Avempace y figuras posteriores del Valle de Ricote, como Ibn Sab'īn. Lo que se sugiere es una continuidad de ecosistema intelectual, una persistencia de condiciones culturales que permiten comprender la emergencia recurrente de figuras de retiro, crítica ritual y radicalidad espiritual en este territorio a lo largo de los siglos XII y XIII.

Este enfoque se inscribe deliberadamente en una historiografía de larga duración, atenta a los paisajes del pensamiento, a las formas de vida intelectual y a los modos de transmisión no institucional del saber. La ausencia de pruebas documentales directas no invalida una hipótesis de este tipo cuando esta se apoya en coherencia doctrinal, adecuación espacial y continuidad cultural verificable. Antes bien, obliga a un ejercicio de precisión conceptual y de prudencia interpretativa, que este estudio asume como principio rector.

El lector encontrará, pues, no una afirmación concluyente, sino una propuesta razonada: la de que el Valle de Ricote pudo haber funcionado como uno de los escenarios donde el ideal avempaciano del sabio solitario no solo fue concebible, sino culturalmente significativo. En ese sentido, más que localizar a Avempace en un punto del mapa, este trabajo aspira a mostrar cómo ciertos lugares pueden convertirse en mediadores del pensamiento, y cómo la filosofía, en al-Ándalus, no fue únicamente una actividad textual, sino también una forma de habitar el mundo.

Este libro no pretende cerrar ninguna cuestión, sino ofrecer una base de trabajo y de reflexión a quienes, con mejores medios y nuevas fuentes, quieran continuar esta investigación.

Govert Westerveld

CONTENIDO

1	Introducción.....	3
1.1	El marco histórico y político.....	4
1.2	La continuidad filosófica: Avempace y los sabios itinerantes.....	4
1.3	Aldarache, Blanca y Ulea: enclaves de memoria y poder.....	5
1.4	La circulación de saberes y manuscritos.....	6
1.5	La interacción entre poder político y autoridad espiritual.....	7
1.6	Un espacio para la continuidad intelectual..	7
1.7	Un enfoque integrador.....	8
1.8	Conclusión de la introducción.....	8
1.9	Paisaje, silencio y transmisión del saber....	10
1.9.1	Poema: Árbol de olivo.....	11
2	El valle de Ricote: crisol de sabiduría, profecía y resistencia.....	15
2.1	Un paisaje que habla.....	15
2.2	La diáspora hudí: manuscritos y memoria regia	15
2.3	Ibn Hūd: el “Señor del Tiempo” y la rebelión mesiánica.....	16
2.4	Valencia–Murcia–Ricote: el corredor invisible.....	17
2.5	Ibn al-Riqūṭī: el sabio del valle en la corte de Alfonso X.....	17
2.6	De las cuevas a las Cantigas: huellas de una memoria viva.....	18
2.7	Hipótesis central: un valle, muchas tradiciones.....	19
2.8	El paisaje como memoria simbólica.....	20
2.8.1	Poema: Granada.....	21
3	El mundo almorávide y Tudmir: geografía, poder y semilla espiritual.....	25
3.1	Introducción al contexto almorávide.....	25
3.2	Geografía y paisaje de Tudmir.....	25

3.3	Organización política y administrativa	26
3.4	Sociedad y linajes locales.....	26
3.5	Fiscalidad y economía: graneros, peajes y sostenimiento espiritual.....	27
3.6	Cultura y religión: ortodoxia y márgenes..	29
3.7	Castillos y fortificaciones: control almorávide sin integración local.....	29
3.8	Tudmir como laboratorio administrativo ..	31
3.9	Tudmir como semillero espiritual.....	32
3.10	Transición: El Despertar del Valle	34
3.10.1	Poema: Almendro	35
4	Los Banū Darray y el paisaje del Aldarache	39
4.1	El linaje en su geografía: una puerta de entrada.....	39
4.2	Los Banū Darray y su relación con los Banū Hūd	40
4.3	Aldarache como microcentro administrativo del valle	41
4.4	El granero de Aldarache: origen, función y contexto histórico.....	43
4.4.1	Una tradición de graneros estatales: Almanzor y la Kūra de Tudmir.....	43
4.4.2	El precedente arqueológico: el granero de Puentes (Lorca).....	44
4.4.3	El linaje Banū Darray y el topónimo Aldarache: convergencias posibles.....	45
4.4.4	Conclusión: Aldarache como nodo fiscal, territorial y onomástico	47
4.5	El poder rural en la frontera: una lectura histórica	48
4.6	La sacralización del territorio: espiritualidad y geografía.....	49
4.7	Arqueología del paisaje: lo que la tierra recuerda	50
4.8	Memoria, silencio y pervivencia	51
4.9	Conclusión: el Aldarache como espejo del poder local.....	51

4.10	Transición hacia el pensamiento de Avempace.....	52
4.11	La Vid de la Sabiduría en el Jardín de los Banū Darray.....	54
4.11.1	Poema: Vid.....	55
5	Avempace: filosofía, retiro y enseñanza.....	59
5.1	Introducción: Avempace en la encrucijada del Occidente islámico.....	59
5.2	Zaragoza en tiempos de Avempace: una corte filosófica en los confines del Imperio almorávide	60
5.3	El mutawahhid: significado filosófico de la soledad	61
5.4	El Tadbīr al-mutawahhid: estructura y sentido	62
5.5	El exilio interior: Avempace en Valencia, Denia y Murcia	63
5.6	La “vía oriental”: transmisión de Avempace hacia el Levante.....	64
5.7	La diáspora intelectual tras 1118 y la transmisión del hermetismo hacia Murcia	64
5.7.1	1118 como ruptura y dispersión del saber	65
5.7.2	Al-Ṣadafi como eslabón formativo documentado.....	66
5.7.3	Avempace y el hermetismo filosófico implícito	66
5.7.4	Ibn Sa‘āda: heredero, transmisor y mediador	67
5.7.5	Murcia y Ricote como espacios de transformación	68
5.7.6	Conclusión	68
5.8	El Levante peninsular como laboratorio espiritual	68
5.9	Avempace y la topografía del retiro: paisaje y filosofía	69
5.10	Banū Darray y Avempace: el cruce de dos herencias	70

5.11	La huella de Avempace en el sufismo del sureste.....	70
5.11.1	Ibn Sab'in.....	71
5.12	Murcia como encrucijada: manuscritos, maestros y estudiantes	71
5.13	Continuidad de Avempace en el pensamiento andalusí tardío	72
5.14	Conclusión: Avempace como fundamento invisible del paisaje espiritual del valle.....	73
5.15	La Cadena de Transmisión: Del Maestro al Valle	74
5.15.1	Poema: El Sabio junto a la Montaña: Losilla y Aldarache.....	75
5.16	El Cidro y la Estética del Solitario.....	77
5.16.1	Poema: Cidro	78
6	Hermetismo y ciencia sagrada en al-Andalus ..	82
6.1	Hermes Trismegisto en la tradición andalusí	83
6.2	Los territorios orientales: entre ciencia, magia natural y astronomía.....	84
6.3	Hermetismo filosófico y hermetismo operativo	85
6.4	Ciencia sagrada y paisaje simbólico	86
6.5	Hermetismo y sufismo: convergencias	87
6.6	El hermetismo como preparación para Avempace.....	88
6.7	La Higuera y el Velo de Hermes.....	89
6.7.1	Poema: Higuera	90
7	Avempace y la estructura hermética del intelecto	95
7.1	Un aristotélico en tierra de mestizaje intelectual	95
7.2	La arquitectura metafísica compartida: paralelismos sin influencia.....	96
7.3	El mutawahhid: soledad, iluminación y el gobierno interior	97
7.4	El Tadbīr al-mutawahhid y el Corpus Hermeticum: un paralelismo estructural	98

7.5	Zaragoza y la convergencia cultural: hermetismo, filosofía, sufismo	99
7.6	La ciencia del retiro (‘uzla) y la soledad activa	100
7.7	Avempace como precursor de la espiritualidad del sudeste andalusí	100
7.8	De Avempace a Ibn Ṭufayl, Ibn al-‘Arabī e Ibn Sab‘īn: un puente de interioridades	101
7.9	El paisaje interior como síntesis final	102
7.10	El lugar donde el intelecto se recoge	103
7.10.1	Poema: Castaño	104
8	Los hudíes en el valle: guardianes de manuscritos y mediadores espirituales (s. XII)	108
8.1	La diáspora hudí y el viaje silencioso de los manuscritos	108
8.2	Un valle con tradición espiritual propia	109
8.3	Redes sufíes en movimiento: encuentros y resonancias	109
8.4	Ibn Qasī y el modelo del sufí contestatario 110	
8.5	Transformación silenciosa: del exilio a la mediación espiritual	111
8.6	Hacia el siglo XIII: la chispa de Ibn Hūd	111
8.7	Conclusión: el valle como crisol espiritual	112
8.8	Raíces de permanencia	114
8.8.1	Poema: Roble	115
9	Wahda Muṭlaqa, los solitarios del Valle de Ricote y la geografía hermética del Valle	119
9.1	Ibn Sab‘īn y la doctrina de la Unidad Absoluta	120
9.2	La absorción de elementos herméticos	121
9.3	El valle de Ricote como espacio de retiro desde el siglo XI	122
9.4	El ermitaño del Puerto de la Losilla	123
9.5	El ribāṭ de Aldarache	124
9.6	Paisaje, montañas y santidad	125
9.7	El valle como templo	126
9.8	Continuidad hasta los moriscos	127

9.9	El nogal: sabiduría interior y recogimiento contemplativo	129
9.9.1	Poema: Nogal	130
10	La Cima Metafísica: Ibn Sabʿīn y la Unidad Absoluta en el Valle de Ricote	133
10.1	El lugar y el genio: Ibn Sabʿīn como problema histórico	134
10.2	Los hilos del crisol: genealogía intelectual de Ibn Sabʿīn	135
10.2.1	Del mutawahhīd al fanāʾ: la herencia de Avempace	135
10.2.2	Hermetismo transfigurado: de la ciencia sagrada a la ontología unitiva	136
10.2.3	El sustrato hudí: manuscritos, memoria y mecenazgo espiritual	137
10.2.4	Los estudios de Ibn Sabʿīn	138
10.2.5	El paisaje como incubadora: Aldarache y la geografía del retiro	139
10.3	La Wahda al-Wuyūd: breve síntesis de una doctrina culminante	140
10.3.1	Ibn al-Jatib sobre ibn Sabʿīn	140
10.3.2	Knysh sobre Ibn Sabʿīn	142
10.4	Conclusión: El Vértice de una Tradición Recuperada	143
10.4.1	Nota final	144
10.5	Epílogo Poético: El Árbol del Uno	145
10.5.1	Poema: Algarrobo	146
11	Ibn Andaras (La permanencia mudéjar y el nexo con Almería)	152
11.1	Al-Andarasi (siglo XII)	152
11.1.1	La Losa y el Puerto de la Losilla	153
11.2	Ibn Andaras (Siglo XIII)	153
11.3	Implicaciones para el enclave de Aldarache y La Losilla	154
11.3.1	El Sabio Solitario y la "Era de la Losa"	156
11.4	La presencia de Ibn Masarra: El eslabón perdido	158

11.4.1	La ‘Imāra de Ricote: El granero como evidencia física	160
11.4.2	Conclusión	162
11.4.3	Poema: El Guardián de la Era: Ibn Andaras	162
12	El Polímata y el Rey: Abu Bakr al-Ricotí, mediación científica en la encrucijada (siglo XIII). 165	
12.1	Introducción: La Herencia del Arca.....	165
12.1.1	1.1 El Custodio de las "Ciencias Antiguas" y el Secreto de las Letras.....	166
12.1.2	1.2 La Conexión con el Colofón de 1287: Una Misión Global.....	166
12.2	El perfil de un sabio andalusí tardío: las artes antiguas	167
12.3	El maestro de la madrasa alfonsí: mediación en Murcia.....	168
12.4	El músico de las Cantigas: una hipótesis sugerente.....	169
12.5	De Murcia a Granada: el sabio entre dos mundos	170
12.6	El Asceta de la Corona y el Horizonte de Granada	171
12.7	Conclusión: El Valle de las Dos Luces.....	173
12.7.1	La Sincronía de la Salvación que compare las fechas:.....	175
12.7.2	Poema: El Ricotí	176
12.8	El Árbol de la Ciencia: Mispel como metáfora del conocimiento.....	180
12.8.1	Poema: Níspero.....	181
13	Espiritualidad, sufismo y la vía Zaragoza–Valencia–Murcia.....	185
13.1	Un corredor espiritual en el Occidente islámico.....	186
13.2	La presencia almorávide y la flexibilidad espiritual	188
13.3	Maestros itinerantes y cuadernos breves.	189
13.4	El Valle de Ricote como microcosmos espiritual	190

13.5	Avempace como articulador intelectual del corredor	191
13.6	La influencia hermética en la vía espiritual 192	
13.7	Murcia: una síntesis espiritual.....	192
13.8	Permanencias en época almohade y mudéjar 193	
13.9	Conclusión: un eje interior que estructura la espiritualidad del Levante.....	194
13.10	Sidi Abu Yi'zza: el asceta magrebí y su eco en los valles andalusíes.....	195
13.11	Ecos del corredor espiritual.....	199
13.11.1	Poema: La Morera	200
14	Reorientar la aplicación de Avempace	207
14.1	Filosofía en movimiento: una tradición en tránsito.....	208
14.2	El marco hermético-avempaciano: una articulación posible	208
14.3	El paisaje como estructura funcional.....	210
14.4	La lectura simbólica del territorio.....	210
14.5	Filosofía, arqueología y antropología: un enfoque integrado	211
14.6	Circulación rural de ideas: discípulos sin nombre.....	212
14.7	Ejemplos andalusíes comparativos.....	213
14.8	Reorientar la enseñanza de Avempace.....	213
14.9	Conclusión: hacia una hermenéutica del territorio.....	214
14.10	Del paisaje filosófico al perfume de la experiencia: el naranjo como símbolo	216
14.10.1	Poema: El naranjo	217
15	Hermenéutica aplicada al territorio:.....	222
15.1	La hermenéutica como puente entre filosofía, paisaje y tradición espiritual.....	222
15.2	Horizonte filosófico y geografía: cómo el pensamiento nace en un lugar.....	222

15.3	La materialidad arqueológica como fundamento: tierras, caminos, alturas y fortificaciones.....	223
15.4	Antropología histórica y memoria del lugar 224	
15.5	El territorio como texto: polivalencia y superposición de capas históricas	225
15.6	El pensamiento hermético y la lectura simbólica del paisaje	225
15.7	Dimensión sufi del territorio: estaciones espirituales y geografías de retiro.....	226
15.8	La función epistemológica de la hermenéutica aplicada	227
15.9	Validación comparada: contraste con otros paisajes sufíes y ascéticos de al-Andalus	228
15.10	Un caso emblemático: el ribāt, hermenéutica materializada.....	229
15.11	Conclusión: un método para descifrar lugares con densidad filosófica.....	233
15.12	El mirto como texto del paisaje: símbolo, retiro y memoria en el Valle	235
15.12.1	Poema: Árbol de Mirto.....	237
16	Paisaje, fiscalidad y control territorial almorávide 241	
16.1	El paisaje vigilado: graneros, pasos y alturas del poder almorávide.....	249
16.1.1	Poema: Árbol del Pistacho	250
17	La memoria del ermitaño y la sacralización del Puerto de la Losilla	254
17.1	Origen y transmisión de un modelo ascético 255	
17.2	La figura del asceta liminal: entre historia y mito 256	
17.3	Razones del arraigo de un ermitaño en el Puerto de la Losilla.....	258
17.4	Sacralización del Puerto de la Losilla: del sufismo a la cristianización	259
17.5	Persistencia de la memoria ritual	262

17.6	El guardián del umbral: memoria del ermitaño del Puerto de la Losilla.....	263
17.6.1	Poema: Árbol de Lima.....	264
18	Conexiones intelectuales: Ibn Hūd, Ibn Saʿīd y la corte de Murcia.....	268
18.1	La herencia hudí: continuidad cultural tras la diáspora.....	269
18.2	Ibn Hūd: rebelión, legitimidad y uso político del saber.....	270
18.3	Ibn Saʿīd al-Maghribī: el viajero universal y su paso por Murcia.....	271
18.4	Circulación del saber: manuscritos, maestros y redes familiares.....	272
18.5	Dimensión espiritual y sufi de la élite hudí 272	
18.6	La conexión con el Valle de Ricote.....	273
18.6.1	La conexión en el siglo XIII: un sustrato espiritual para el paisaje.....	274
18.6.2	La prueba de su perduración.....	275
18.7	El eslabón probado: un emir hudí, la Sabʿiniyya de Damasco y el wadi Riqut.....	281
18.8	Conclusión: De Murcia a Damasco. Un linaje, una doctrina y un valle.....	283
18.9	El valle como manuscrito: memoria, retiro y transmisión.....	286
18.9.1	Poema: Árbol de membrillo.....	287
19	Aldarache como ribāṭ almorávide del siglo XI	291
19.1	Introducción: El Cabezo de la Cobertera (Aldarache).	291
19.2	Política almorávide: control territorial y espiritualización de la frontera.....	292
19.3	Topografía de Aldarache: un emplazamiento diseñado para ver, controlar y permanecer	294
19.4	Parangones magrebíes y peninsulares: Aldarache dentro de una tradición	295
19.5	Ascetas, memorias antiguas y continuidad espiritual en el valle.....	296

19.6	Aldarache en el siglo XIII: continuidad funcional en la época de Ibn Hūd.....	297
19.7	Circulación de saberes y ribāṭs como puntos de cruce intelectual	298
19.8	El valor simbólico del enclave: paisaje, alma y frontera.....	299
19.9	Conclusión: Aldarache en la cartografía espiritual del Islām occidental.....	299
19.10	Aldarache: vigilia en la altura	302
19.10.1	Poema: El ciruelo	303
20	El paisaje filosófico en Al-Andalus	307
20.1	Filosofía y naturaleza en al-Andalus: un marco general.....	307
20.2	Ibn Masarra y el nacimiento de la lectura simbólica del paisaje	310
20.3	Avempace: soledad, ética y paisaje intelectual	311
20.4	La diáspora intelectual tras 1118: del traslado de maestros a la conjunción de tradiciones	312
20.5	Hermetismo y naturaleza viva: el hilo secreto de la filosofía	313
20.6	Ibn Ṭufayl y la isla como imagen filosófica del territorio.....	314
20.7	La transformación sufi del paisaje: maestros, cumbres y valles interiores	315
20.8	Continuidades y fracturas: almohades, racionalización y resistencia espiritual	317
20.9	Zaragoza–Murcia–Valle de Ricote: un eje filosófico inesperado	318
20.9.1	Ibn Sab'īn: eclecticismo polémico y la radicalización de la hermenéutica del paisaje	318
20.10	Conclusión: el paisaje como maestro silencioso.....	322
20.11	El azufaifo: lectura de un árbol en el paisaje andalusí.....	324
20.11.1	Poema: El azufaifo	325

21	El científico andalusí: redes, movilidad y manuscritos	328
21.1	Introducción: el científico andalusí como figura móvil	328
21.2	Redes de maestros y linajes de transmisión 329	
21.3	Movilidad interior: viajes, estaciones y peregrinaciones eruditas	330
21.4	Manuscritos en tránsito: la vida material del saber	331
21.5	El científico como figura social: entre la corte y la rábita.....	332
21.6	Las rutas científicas del Levante: Zaragoza–Valencia–Denia–Murcia	334
21.7	. El papel de los espacios periféricos en la preservación del saber.....	335
21.8	Continuidad y transformación: del mundo almorávide al hudí.....	335
21.9	Conclusión: la red intelectual como forma de supervivencia	336
21.10	El manzano: metáfora del saber en tránsito 338	
21.10.1	Poema: Manzano	339
22	Culminación del proceso: Ibn Sabʿīn y la unidad absoluta en el Valle de Ricote.....	343
22.1	Un trasfondo de larga duración: Zaragoza, Valencia y Murcia como corredores del saber ...	343
22.2	El lugar de Ibn Sabʿīn en la tradición filosófica andalusí.....	345
22.3	La herencia avempaciana y el nacimiento de la idea del “solitario”	346
22.4	Las redes científicas almorávides y la continuidad intelectual del Levante	347
22.5	Manuscritos en tránsito: Zaragoza, Valencia, Denia y Murcia	348
22.6	Copistas, scriptoria y la cultura material del libro	349

22.7	La élite hudí y la política cultural del saber	
	350	
22.8	El valle de Ricote como espacio de síntesis	
	espiritual escenario y.....	350
22.9	La Unidad Absoluta como culminación	
	doctrinal.....	352
22.10	Manuscritos concretos en el horizonte	
	intelectual sab'iní.....	353
22.11	Conclusión: el valle de Ricote como	
	culminación y renovación.....	353
22.11.1	Poema: El místico del valle de Ricote:	
	Ibn Sab'in	356
22.12	Epílogo poético: reflejos de la Unidad	
	Absoluta en La Lionera de Blanca	360
22.12.1	Poema: La Lionera de Blanca.....	361
23	Ibn Sab'in y la Waḥda Muṭlaqa	365
23.1	Orígenes en Wādī Riqūṭ: Territorio, linaje y	
	formación.....	365
23.2	La Waḥda Muṭlaqa: Doctrina mística y	
	crítica filosófica	366
23.2.1	Nota crítica. Recepción de la Waḥda	
	Muṭlaqa en Ricote y su compatibilidad con la	
	mística mudéjar/morisca.....	368
23.3	Wādī Riqūṭ como laboratorio espiritual y	
	político	371
23.4	Exilio, legado y proyección global.....	372
23.5	Conclusión: De Wādī Riqūṭ a Damasco. Un	
	valle como generador de ortodoxias alternativas.	
	372	
23.6	El valle donde Dios no tenía nombre.....	374
23.6.1.1	Poema: Jazmín	375
24	Ibn Sab'in: El Referente Espiritual de los	
	Solitarios del Valle de Ricote Bajo Ibn Hūd (1228–	
	1238) 378	
24.1	El Maestro Itinerante y Marginal: El Perfil	
	de Ibn Sab'in	379
24.2	La Distinción Doctrinal: Waḥda muṭlaqa e	
	Waḥdat al-Wuyūd	380

24.3	Ibn Sab'īn como referente arquetípico y fuente doctrinal del retiro extremo.....	381
24.4	Ibn Hūd y el Marco Propicio.....	384
24.5	Conclusión.....	385
24.6	Los solitarios de la Unidad	386
24.6.1	Poema: Palmera.....	387
25	Al-Hasan Ibn 'Adud Al-dawla Ibn Hud Al-Gudami:.....	392
25.1	Linaje Real, Identificación Historiográfica y Formación Intelectual	392
25.2	Renuncia al Mundo: De Príncipe a Asceta	394
25.3	Prácticas Extremas y Signos Exteriores de Aniquilación	395
25.4	Interacción con la Comunidad Judía y el Incidente de Damasco	396
25.5	Exilio y Legado en Damasco	397
25.6	Doctrina y Síntesis Mística: Entre el Lenguaje de la Unidad y la Práctica de la Aniquilación.....	398
25.7	Conclusión: Ibn Hud, El Último Gran Hud	399
25.8	El príncipe que se disolvió en la Unidad .	400
25.8.1	Poema: Pera.....	401
26	Apéndice	405
27	Biografía.....	414



Erasmus schreef:

'Omnium rerum principia parva sunt' —
alle grote dingen beginnen klein.

In de geest van Erasmus, die de rede boven hebzucht stelde, wijd ik mijn arbeid aan hen die na ons komen. Niet in patenten, niet in verkopen, maar in het nalaten van een stille erfenis van woorden, gedachten en hoop, zoek ik mijn ware beloning. Want de ziel groeit niet door bezit, maar door wat zij schenkt.

Erasmus escribió:

"Omnium rerum principia parva sunt" —
todas las grandes cosas tienen comienzos pequeños.

En el espíritu de Erasmo, quien antepuso la razón a la codicia, dedico mi labor a quienes vendrán después de nosotros. No en patentes, ni en ventas, sino en dejar una herencia silenciosa de palabras, pensamientos y esperanza, busco mi verdadera recompensa. Porque el alma no crece por lo que posee, sino por lo que entrega.

**Avempace y la Tradición
Hermética en el Valle de Ricote:**

**Los Sabios Solitarios ante el Umbral
de la Mística: Del Puerto de la
Losilla a la Corona de Aldarache**



1 Introducción

El valle de Ricote, enclavado en la cuenca del Segura, aparece a primera vista como un territorio discreto en la vasta cartografía de al-Ándalus. Sin embargo, una mirada más atenta revela que esta región, y sus aldeas históricas como Aldarache, Ulea y Blanca, desempeñaron un papel central en la transmisión de saberes filosóficos, científicos y espirituales entre Zaragoza, el Levante peninsular y el sureste de la península ibérica entre los siglos XII y XIII. Este libro busca reconstruir ese entramado, mostrando cómo linajes aristocráticos, maestros itinerantes, manuscritos y espacios de retiro formaron un ecosistema cultural único, capaz de resistir guerras, conquistas y cambios de poder.

La historiografía tradicional tiende a estudiar la política, la filosofía y la espiritualidad de manera separada, como compartimentos estancos. Sin embargo, al analizar el valle de Ricote y sus conexiones con Zaragoza y Murcia, se revela un proceso histórico profundamente integrado, donde la movilidad de familias aristocráticas, la circulación de sabios y la conservación de bibliotecas privadas convergen para crear un sistema cultural coherente. Este enfoque permite explicar fenómenos hasta ahora poco comprendidos: la aparición temprana de maestros unitarios en el Valle de Ricote, la circulación de corrientes filosóficas neoplatónicas, y la consolidación de un núcleo ascético que influiría decisivamente en figuras posteriores como Ibn Sabʿīn.

1.1 El marco histórico y político

Para comprender la singularidad del valle de Ricote, es indispensable situarlo en el contexto de al-Ándalus bajo los almorávides y los primeros almohades. La caída de Zaragoza en 1118 y el desplazamiento de la familia Hud hacia el Levante peninsular provocó una diáspora que transformó el flujo cultural y político de la región. Los Banu Hud, junto con su corte, secretarios y ulemas, se asentaron en Valencia, Denia y Murcia, llevando consigo manuscritos, tradiciones filosóficas y estructuras sociales que habían caracterizado a Zaragoza como un centro de saber. Esta migración no fue un traslado físico aislado, sino un trasvase de capital intelectual que permitió la continuidad de escuelas de pensamiento, redes de enseñanza y formas de gobierno sofisticadas.

Murcia, gobernada temporalmente por ramas hudíes, se convirtió en un laboratorio intelectual y político, donde la rebelión de Ibn Hūd en 1228 no solo representó un desafío militar al poder almohade, sino también una reactivación de la tradición sapiencial de la élite árabe oriental. La corte murciana atrajo poetas, filósofos y literatos, y su actividad cultural quedó registrada por cronistas como Ibn Saʿīd al-Maghribī, quien describió bibliotecas, tertulias y círculos de debate literario que reflejan la densidad intelectual heredada de Zaragoza.

1.2 La continuidad filosófica:

Avempace y los sabios itinerantes

Zaragoza, a mediados del siglo XII, era uno de los centros más sofisticados del pensamiento filosófico del Occidente islámico. Avempace (Ibn Bājjja)

representó allí la figura tutelar de un modelo de vida intelectual basado en la soledad activa, la reflexión ética y la concentración interior. Su obra y enseñanza no solo influyeron en discípulos directos, sino que también dejó un legado en microcomunidades de sabios que se desplazaron hacia el Levante y el sureste peninsular en busca de condiciones de libertad local, lejos de la presión política de los nuevos poderes.

La impronta de Avempace sobrevivió no solo en manuscritos, sino en formas de vida, prácticas ascéticas y redes de enseñanza. La llegada de maestros sufíes itinerantes, como Sidi Abū Yi‘zza o al-‘Uryābī, consolidó en el valle de Ricote un espacio híbrido donde convivían la aristocracia local y corrientes espirituales carismáticas, austero-ascéticas y antiinstitucionales. Estos sabios itinerantes actuaban como puentes entre el Magreb y al-Ándalus, transmitiendo doctrinas y formando discípulos, generando así un sistema cultural resiliente frente a las fracturas políticas.

1.3 Aldarache, Blanca y Ulea: enclaves de memoria y poder

El valle de Ricote no fue un espacio periférico. Su geografía cerrada, su población de linajes árabes antiguos y su relativa autonomía lo convirtieron en un conservatorio natural de saberes. Aldarache, junto con Blanca (antigua Negra) y Ulea, formaban un triángulo estratégico, articulado por castillos, graneros fortificados y rutas comerciales. El castillo de Negra, construido por los almohades hacia 1180, combinaba posición defensiva, control de tierras fértiles y vigilancia del granero estatal de Aldarache,

mientras que el Puerto de la Losilla funcionaba como punto de peaje y control de mercancías. Este sistema militar y fiscal preexistente facilitó que Ibn Hūd pudiera establecer allí su rebelión en 1228, apoyándose en infraestructuras logísticas heredadas de la administración almohade.

Dentro de este contexto, la presencia de ascetas y ermitaños cerca del Puerto de la Losilla adquiere un significado especial. Estos sabios no eran meros personajes aislados; constituían referentes éticos y espirituales dentro del paisaje hudí. Siguiendo los principios de Avempace sobre el retiro activo, estos individuos habitaban espacios liminares: colinas, puentes y orillas de ríos, manteniendo contacto con viajeros y ofreciendo consejo, mientras protegían y transmitían saberes filosóficos y espirituales. La ermita cristiana que hoy se encuentra en la zona no es un invento tardío, sino la capa superior de una continuidad ritual y sagrada que se remonta al siglo XII, preservando la memoria de estos sabios bajo nuevos símbolos religiosos.

1.4 La circulación de saberes y manuscritos

Uno de los ejes de este libro es la movilidad de los textos y la cultura escrita. Manuscritos filosóficos, científicos y literarios viajaron junto con los linajes aristocráticos y maestros itinerantes, contribuyendo a la formación de microcentros de conocimiento en lugares aparentemente periféricos. La circulación de estos documentos no dependía de instituciones formales: se realizaba mediante bibliotecas privadas, linajes familiares, redes de discípulos y la hospitalidad de comunidades locales que valoraban la educación y la reflexión. Este fenómeno explica la

aparición, siglos más tarde, de figuras como Ibn Sab'īn, cuya doctrina de la unidad absoluta (al-wahda al-muṭlaqa) refleja la síntesis de filosofía peripatética, neoplatonismo oriental y misticismo unitivo, todo ello preservado y transmitido en el valle de Ricote.

1.5 La interacción entre poder político y autoridad espiritual

El valle de Ricote ofrece un ejemplo singular de la coexistencia entre autoridad política y figuras espirituales externas al aparato administrativo. Los linajes hudíes, al establecerse en Murcia y el valle, recrearon un ecosistema donde la política, la filosofía y la espiritualidad se reforzaban mutuamente. La presencia de un asceta en el Puerto de la Losilla, por ejemplo, no solo respondía a un ideal filosófico o religioso, sino que también contribuía a la legitimidad social y moral del poder hudí local. Este equilibrio entre estructura administrativa, poder militar y referencia espiritual constituye un rasgo distintivo del pensamiento político andalusí, y permite comprender cómo la revuelta de Ibn Hūd pudo sostenerse temporalmente frente a un poder central aparentemente superior.

1.6 Un espacio para la continuidad intelectual

El análisis conjunto de Zaragoza, Murcia y el valle de Ricote demuestra que estos territorios compartieron una cadena de transmisión cultural durante más de un siglo, pese a las guerras, conquistas y cambios dinásticos. La continuidad se observa en la

circulación de sabios, manuscritos y linajes; en la organización territorial y militar heredada de los almohades; y en la persistencia de espacios de retiro y centros de enseñanza. El valle de Ricote, gracias a su aislamiento relativo y a su tejido social particular, funcionó como nodo privilegiado de preservación y difusión de saberes que habrían sido más vulnerables en los grandes centros urbanos sometidos a conflictos o reformas políticas.

1.7 Un enfoque integrador

Este libro propone un enfoque que combina historia política, filosofía, espiritualidad, geografía y estudios de redes de saber. Cada capítulo explora un nivel distinto: desde la infraestructura militar y fiscal almorávide, pasando por la circulación de manuscritos y maestros, hasta la sacralización de espacios liminales y la emergencia de doctrinas filosóficas singulares. La intención es ofrecer al lector una visión holística, capaz de explicar no solo hechos aislados, sino la construcción de un ecosistema cultural coherente, donde se articulan poder, conocimiento y espiritualidad.

1.8 Conclusión de la introducción

El lector descubrirá que el valle de Ricote no es un enclave periférico, sino un eje de continuidad cultural y filosófica que conecta Zaragoza, el Levante peninsular y Murcia. Sus castillos, graneros, aldeas y ermitas forman un mapa de conocimiento y poder que permite comprender la emergencia de tradiciones intelectuales singulares. La memoria de los sabios, los linajes aristocráticos y los centros de retiro no se

perdió con la conquista cristiana; persistió en la sacralización de espacios y en la continuidad de prácticas culturales locales. El valle de Ricote, por tanto, constituye un laboratorio histórico donde se observa la interacción de autoridad política, transmisión de saber y espiritualidad, ofreciendo una lectura novedosa de la historia intelectual de al-Ándalus.



Figura 1. Maestros itinerantes y manuscritos viajando por el valle. Una escena de camino medieval: dos maestros sufíes itinerantes, vestidos con túnicas sencillas, avanzan por un sendero junto al Segura, llevando manuscritos enrollados y una bolsa de viaje. Tras ellos, el paisaje agrícola del valle. La imagen transmite movilidad intelectual y redes de enseñanza.

1.9 Paisaje, silencio y transmisión del saber

Este entramado de saberes, prácticas ascéticas y continuidad cultural no solo puede reconstruirse a través de fuentes históricas y análisis documentales, sino también mediante una aproximación simbólica al paisaje que los acogió. En al-Ándalus —y de forma particular en el valle de Ricote— la naturaleza no era un mero escenario, sino un depositario de memoria, espiritualidad y experiencia intelectual. Árboles, huertos y cursos de agua formaban parte de un lenguaje silencioso que acompañaba la vida de sabios, ascetas y comunidades rurales.

Entre esos elementos, el olivo ocupa un lugar singular: símbolo de continuidad, resistencia, fecundidad y luz, presente tanto en la economía cotidiana como en la imaginación espiritual del Mediterráneo. El poema que sigue no debe leerse como un ornamento literario, sino como una evocación simbólica del paisaje intelectual del valle, donde el tiempo largo, la transmisión del saber y la bendición de la tierra se entrelazan. A través de la imagen del olivo, se expresa poéticamente aquello que los capítulos siguientes analizarán desde la historia, la filosofía y la espiritualidad.

1.9.1 Poema: Árbol de olivo¹

1
Árbol de olivo, majestuoso y sabio,
Siglos en el paisaje, erguido.
Con ramas que se extienden, un noble trabajo,
apuntando al cielo como un mensaje perdido.

2
Se alza elegante en el valle,
entre colinas suavemente encorvadas.
Su sombra acaricia el vasto universo,
plena de historias, callada y sagrada.

3
Sus hojas susurran al viento,
bendición para quien vela y espera.
Sus raíces se hunden en la tierra,
lo que ha renacido aquí desde toda era.

4
El sol abrasante, sin lluvia que la apague,
no puede robarle su savia vital.
Permanece como un don divino,
en ese paisaje tan singular.

5
La bebida de su fruto, cargada de misterio,
suaviza los rostros, calmando el dolor.
La oscuridad desciende lenta,
ante su luz en la noche, fulgor.

¹ WESTERVELD, Govert (2025). In de Schaduw van de Citroenbomen in Blanca. Filosofische Poëzie uit de Ricote vallei. Traducción del poema holandés “Olijfboom” (Olivera).

6

Fruto para el rico y el pobre,
deseado, puro y sereno,
igualando los corazones,
como bálsamo que calma el veneno.

7

Árbol de gran fertilidad,
con sus olivas por doquier.
En su sencillez, una belleza sin igual,
se alza en cada rincón del ser.

8

No seas avaro con una rama,
ni con sus frutos benditos.
Comparte en silencio, sin prisa,
y recibirás sus vientos benditos.

9

Ramas que, embriagadas por el manantial,
sedientas como un amante fiel,
bajo el sol abrasador,
ofrecen frutos como gesto fiel.

10

En su juventud fue promesa,
lleno de vida, esperanzas y calor.
Ahora, mucho más viejo, su canto
es de generosidad y amor.

11

El árbol lleva con orgullo su corona verde,
bajo ella, su esplendor completo.
Habla en tono dulce como miel,
brindando gozo como un secreto.

12

El olivo, anciano sabio,
conocido y venerado en la tierra.
Su aceite siempre guardado,
para el alimento, de la mano de la guerra.

13

Sus hojas plateadas,
siempre hablan al viento.
Sin venas de agua,
crecen y son amadas, aliento eterno.

14

Su aceite, oro para la luz,
un regalo verdadero en la noche.
Lleva consigo una bendición de peso,
que trae paz al alma, suave como un broche.

15

Cuando mueve sus ramas,
caen perlas, maduras y negras.
Es oro que fluye de su corazón,
un río vital, puro y sin treguas.



Figura 2. Olivo (*Olea europaea*)

2 El valle de Ricote: crisol de sabiduría, profecía y resistencia

2.1 Un paisaje que habla

El Valle de Ricote, enclavado en la cuenca media del Segura, parece a primera vista un territorio discreto, un rincón apartado entre sierras áridas y huertas verdes. Pero quien sabe mirar —y sobre todo, quien sabe escuchar— descubre que este valle no es un mero escenario geográfico. Es un archivo abierto, un texto escrito en piedra, agua y memoria, donde se conservan las huellas de una de las tradiciones espirituales e intelectuales más singulares de al-Ándalus. Este libro propone una lectura de ese texto, una hermenéutica del territorio que va más allá de los documentos escritos para interrogar al propio paisaje: a sus montañas, sus cuevas, sus antiguos ribāṭs, sus caminos olvidados.

2.2 La diáspora hudí: manuscritos y memoria regia

A principios del siglo XII, la caída de Zaragoza en manos cristianas desencadenó una diáspora que cambiaría para siempre el perfil cultural del Levante peninsular. Los Banū Hūd, la dinastía que había hecho de la ciudad del Ebro un faro de filosofía, astronomía y poesía, tuvieron que abandonar sus palacios. Pero no partieron con las manos vacías. En

sus caravanas, entre cofres y enseres, llevaban el verdadero tesoro: bibliotecas enteras de manuscritos. Obras de Aristóteles, de Avicena, de al-Fārābī, y — casi con seguridad— los tratados de Avempace, el filósofo zaragozano que había muerto poco antes en Fez, pero cuya voz seguía viva en los pergaminos.

Una rama de esos hudíes no se dirigió a las grandes ciudades costeras, sino a un refugio interior: el Valle de Ricote. Allí, entre bancales de limoneros y laderas pedregosas, no buscaban reconstruir una corte, sino preservar una herencia. Traían consigo no solo libros, sino también una memoria de realeza, un recuerdo de que su linaje había gobernado un reino y podría volver a hacerlo. Esa memoria, mezcla de nostalgia y esperanza, se convertiría en un fermento espiritual y político que duraría siglos.

2.3 Ibn Hūd: el “Señor del Tiempo” y la rebelión mesiánica

Esa esperanza encontró su encarnación más dramática en 1228, cuando un descendiente de los Banū Hūd, Muḥammad ibn Yūsuf Ibn Hūd, se levantó contra los almohades proclamándose “Señor del Tiempo” (Ṣāḥib al-Zamān). Su rebelión no fue un simple conflicto militar; fue un movimiento mesiánico alimentado por profecías, astrólogos y ascetas que veían en él al redentor anunciado. Un faquir anónimo se le acercó en Murcia para decirle: “¿Por qué sigues aquí? ¿No sabes que un reino te espera?”. Esa frase, recogida por las crónicas, resume el clima de expectación escatológica que envolvía al sureste peninsular.

Y es significativo que Ibn Hūd encontrara apoyo no solo en las ciudades, sino también en los valles interiores como el de Ricote, donde la memoria hudí estaba viva y donde circulaban tradiciones espirituales radicales —como la Wahda Muṭlaqa (Unidad Absoluta)— que podían fácilmente traducirse en esperanza política. La rebelión de Ibn Hūd muestra que el valle no era un espacio pasivo: era un reservorio de legitimidad y un semillero de profetas.

2.4 Valencia–Murcia–Ricote: el corredor invisible

La conexión entre Valencia, Murcia y el Valle de Ricote no era casual. Era un corredor cultural, espiritual y político por el que circulaban no solo mercancías, sino también maestros, manuscritos, profecías y rebeldes. Por ese eje viajaron los hudíes tras la caída de Zaragoza; por él llegaron sufíes magrebíes como Sidi Abū Yi‘zza, cuyo ascetismo extremo resonaría en las cuevas del valle; por él se transmitieron las ideas de Avempace hacia el sureste. Valencia era la puerta al Mediterráneo; Murcia, la capital administrativa; Ricote, el santuario interior donde todo se conservaba, se reelaboraba y a veces se radicalizaba.

2.5 Ibn al-Riqūṭī: el sabio del valle en la corte de Alfonso X

La conquista cristiana de Murcia en 1243 no acabó con la vida intelectual del valle. Por el contrario, dio lugar a una de las figuras más fascinantes del siglo

XIII: Muḥammad ibn Aḥmad al-Riqūṭī, conocido como “el Ricotí”. Sabio universal —médico, matemático, músico, filósofo—, fue protegido por Alfonso X, quien fundó para él una escuela en Murcia donde enseñaba a musulmanes, cristianos y judíos. Su fama llegó hasta Granada, donde el sultán nazarí lo reclamó como maestro.

Al-Riqūṭī es la prueba de que el valle siguió produciendo hombres de saber capaces de cruzar fronteras religiosas y políticas. Y es posible que su influencia fuera aún más profunda: algunos estudios sugieren que pudo haber adaptado melodías árabes para las Cantigas de Santa María de Alfonso X, introduciendo así un sustrato sufi-hermético en la música devocional cristiana. Su figura muestra que el diálogo entre Islám y cristianismo no fue solo político: fue también musical, médico, filosófico.

2.6 De las cuevas a las Cantigas: huellas de una memoria viva

Esa memoria no se limitó a las élites. En las cuevas entre Blanca y Ojós, aún en el siglo XVIII, vivía un ermitaño —último eslabón de una cadena ascética que se remontaba a los tiempos andalusíes. En los graneros fortificados como Aldarache, que probablemente funcionaron también como ribāṭs, se practicaba una espiritualidad fronteriza entre lo militar y lo contemplativo. En las profecías que anunciaban a Ibn Hūd y en el rumor de un “rey” morisco en 1610 latía una misma esperanza: la de un valle con destino propio.

Las Cantigas alfonsíes, con sus posibles ecos de música árabe adaptada por al-Riqūṭī, son la prueba

más sutil de esa permeabilidad cultural. Y la persistencia de rituales como “poner agua debajo de la cama de un difunto” entre los moriscos de Blanca muestra que, bajo la superficie cristiana, seguía viva una religiosidad de raíces islámicas.

2.7 Hipótesis central: un valle, muchas tradiciones

Este libro sostiene que el Valle de Ricote fue un crisol donde se fundieron tradiciones diversas pero convergentes:

- ,La filosofía de la soledad de Avempace.
- ,El hermetismo sufí de corrientes como la Wahda Muṭlaqa.
- ,El mesianismo político de los hudíes.
- ,El ascetismo popular magrebí.
- ,El saber transcultural de sabios como al-Riqūṭī.

Todas ellas confluyeron en un espacio geográfico delimitado —un valle— pero de horizontes mentales ilimitados. Por eso, estudiar el Valle de Ricote no es estudiar una comarca más de al-Ándalus; es adentrarse en un laboratorio espiritual e intelectual donde se gestaron algunas de las respuestas más radicales y creativas a los desafíos de su tiempo: la conquista cristiana, la ortodoxia almohade, la diáspora hudí, la convivencia entre religiones.

En los capítulos siguientes, seguiremos el rastro de esas respuestas a través de los siglos, leyendo el territorio como se lee un manuscrito: con atención,

con intuición y con la certeza de que, a veces, las piedras hablan más claro que los pergaminos.

2.8 El paisaje como memoria simbólica

Lo expuesto hasta aquí permite comprender que, en el Valle de Ricote, la transmisión del saber y de la experiencia espiritual no se realizó únicamente a través de manuscritos, maestros o instituciones visibles. El propio paisaje actuó como soporte de memoria: un espacio donde el tiempo largo, la práctica cotidiana y la simbolización silenciosa preservaron aquello que las rupturas políticas no lograron destruir.

En este contexto, ciertos elementos naturales adquirieron un valor que excede lo económico o lo decorativo. Árboles, huertos y frutos se convirtieron en signos de continuidad, resistencia y fecundidad espiritual. Entre ellos, el granado ocupa un lugar singular en la tradición mediterránea e islámica: asociado a la abundancia, al conocimiento velado, a la sensualidad simbólica y a la promesa de lo paradisiaco.

El poema que sigue no debe leerse como un adorno literario ni como una digresión lírica, sino como una evocación simbólica del paisaje intelectual del valle. A través de la imagen del granado, se expresa poéticamente aquello que la historia documenta y la filosofía interpreta: la persistencia de una memoria viva, encarnada en la naturaleza, donde saber, deseo, fertilidad y trascendencia permanecen entrelazados.

2.8.1 Poema: Granado²

1

Los árboles parecen arbustos;
los frutos guardan piel dura.
El viento anuncia la madurez,
las hojas hablan con voz intensa.

2

Piel firme, interior suave,
revela toda su jugosidad.
Supo ganarse su lugar,
por el valor de lo comestible.

3

No tolera el agua salobre,
ni prospera en tierras secas.
Bien cultivado, con el tiempo,
se vuelve un regalo para la boca.

4

El granado goza de fama,
conocido en todas partes.
Su buen nombre se engrandece
en este valle fértil.

5

Una riada roja de sabor
ofrece este fruto celebrado.
Con canela, el placer acierta
y más de uno suspira.

² WESTERVELD, Govert (2025). In de Schaduw van de Citroenbomen in Blanca. Filosofische Poëzie uit de Ricote vallei. Traducción del poema holandés “Granaatappel” (Granado).

6

Mejillas sonrosadas en su color,
ramas que se inclinan con nobleza.
Frutos maduros y su aroma
hacen al corazón celebrar.

7

Granos de granada que brillan,
húmedos, lustrosos como labios,
hacen humedecer los párpados
y derriten el corazón al instante.

8

Granadas como pechos,
redondas, delicadas,
sedientas de tentación,
firmes en su plenitud.

9

Granadas de color intenso,
que seducen vista y corazón,
abren la puerta del paraíso
donde el deseo se vuelve dulzura.

10

Se tornan frutos ardientes,
sin apagarse jamás el fuego.
Un corazón inextinguible
despierta la pasión del instante.

11

Fruto desnudo, sin cáscara,
muestra toda su atracción.
Depende de cada voluntad
gozar su exceso de placer.

12

Granadas y sus ramas
traen consigo ternura.
También las hojas participan
de una belleza que satisface.

13

Granadas ocultas
bajo su manto verde.
Era temprano en la mañana:
hallazgo como acto valiente.

14

Dadoras de vida como alimento,
pequeñas colinas de dulzura.
Su forma madura recompensa
y revela su jugosidad verdadera.

15

Dos granadas crecen
sobre su corazón — y al andar
hacen florecer a la gacela
con saludos tan bellos como peligrosos.



Figura 3. Árbol de granada (*Punica granatum*)

3 El mundo almorávide y Tudmir: geografía, poder y semilla espiritual

3.1 Introducción al contexto almorávide

La llegada de los almorávides al sureste peninsular a finales del siglo XI no fue solo un cambio de poder militar; fue la implantación de un modelo de Estado riguroso, centralizado y profundamente religioso. Tras la fragmentación de los reinos de taifas, los almorávides unificaron al-Ándalus bajo una doctrina malikí estricta y una administración eficaz que transformó la organización del territorio. En este nuevo orden, Tudmir —la región que comprendía desde el sur de Alicante hasta la actual Murcia— dejó de ser una entidad política difusa para convertirse en un laboratorio de control territorial, fiscal y espiritual. Comprender este periodo es esencial para descifrar por qué el Valle de Ricote, aparentemente periférico, se convertiría décadas después en un nodo de resistencia mística y rebelión política.

3.2 Geografía y paisaje de Tudmir

Tudmir era un territorio de contrastes: llanuras fértiles irrigadas por el Segura y sus afluentes, junto a sierras abruptas que actuaban como fronteras naturales y refugios inexpugnables. Esta dualidad —fertilidad y aislamiento— definió su historia. Las

huertas de la vega murciana producían cereales, frutales y hortalizas en abundancia, mientras que las montañas ofrecían pastos, madera, minerales y, sobre todo, silencio y perspectiva. No es casual que los principales castillos y atalayas se levantaran en puntos intermedios: dominaban los recursos sin perder el contacto visual con las alturas. El paisaje no era un escenario pasivo; era un actor histórico que condicionaba el asentamiento, la defensa, la comunicación y, como veremos, la experiencia espiritual.

3.3 Organización política y administrativa

Bajo el dominio almorávide, Tudmir fue dividido en distritos administrados por walíes (gobernadores) que respondían ante la autoridad central con sede en Marrakech. Su mandato combinaba funciones militares, fiscales y judiciales, pero también una dimensión religiosa: velaban por la ortodoxia malikí y la correcta práctica islámica. Esta estructura garantizaba un control eficaz, pero no eliminó la influencia de los linajes locales, que actuaban como intermediarios entre el poder central y las comunidades rurales. De hecho, el éxito del sistema dependía de ese equilibrio: los almorávides imponían la ley, pero los linajes conocían la tierra, los cultivos, los caminos y las lealtades profundas.

3.4 Sociedad y linajes locales

La sociedad de Tudmir era un mosaico de etnias y tradiciones: árabes de antiguo arraigo, bereberes recién llegados con los almorávides, poblaciones

muladíes y mozárabes. Entre los linajes locales, algunos destacaron por su capacidad para mantener influencia a lo largo de los siglos. Es el caso de los Banū Darray, familia que controlaba tierras y aguas en el entorno de Aldarache y que aparece en fuentes tardías vinculada a círculos de autoridad rural y, significativamente, a prácticas ascéticas. Estos linajes no eran meros recaudadores de impuestos; eran custodios de un equilibrio social y, en no pocas ocasiones, protectores de formas de espiritualidad discreta que florecían al margen de las grandes mezquitas urbanas.

3.5 Fiscalidad y economía: graneros, peajes y sostenimiento espiritual

La economía de Tudmir descansaba en un sistema agrícola de regadío, sostenido por una compleja red de acequias que transformaba las riberas del Segura en huertas productivas. A esta base se sumaba la ganadería trashumante —que aprovechaba los pastos de las sierras— y un comercio regional que conectaba la costa mediterránea con el interior a través de rutas como la que atravesaba el Puerto de la Losilla. Los almorávides, conscientes de la riqueza potencial de la región, implantaron un sistema fiscal preciso y estratificado que extraía recursos sin desestabilizar la producción local. Este sistema gravaba la tierra cultivable (jarāy), las cosechas (‘ushr, el diezmo) y el tránsito de mercancías y ganado (mukūs) en pasos estratégicos como la propia Losilla.

La recaudación en especie —especialmente el cereal— no se dispersaba: era concentrada y almacenada en el granero fortificado de Aldarache (Darrax), que

funcionaba como depósito fiscal regional. Este granero no era un simple almacén; era un nodo logístico y de control, situado en una posición elevada desde donde se vigilaban los caminos y se gestionaba la redistribución de excedentes hacia guarniciones, funcionarios y, en momentos de necesidad, a la población. Su función iba más allá de lo económico: al estar situado en un enclave con posible uso como ribāt, el granero simbolizaba la unión entre el poder material y la vigilancia espiritual. Parte de lo recaudado sostenía no solo al Estado, sino también a estructuras de carácter religioso y formativo: pequeños oratorios, escuelas coránicas rurales y la hospitalidad a ascetas o maestros itinerantes que encontraban en el valle un espacio de retiro y enseñanza.

De este modo, la fiscalidad almorávide no era un fin en sí misma, sino un mecanismo de financiación de un orden más amplio que integraba lo militar, lo administrativo y lo devocional. El trigo almacenado en Aldarache alimentaba tanto a los soldados como al sustrato espiritual del valle, creando un circuito económico que, indirectamente, permitió la supervivencia y florecimiento de las corrientes de pensamiento y práctica ascética que más tarde Red de comunicación y logística caracterizarían al Valle de Ricote.

Los almorávides reactivaron y mantuvieron una red de caminos que enlazaba Tudmir con Valencia, Denia, Toledo y la costa mediterránea. Estos itinerarios no servían solo para mover tropas y mercancías; eran corredores de información, personas e ideas. Por ellos viajaban funcionarios, mercaderes, pero también maestros sufíes itinerantes, copistas con manuscritos, ascetas en busca de lugares apartados. El propio Valle de Ricote

quedaba conectado a esta red a través del paso de la Losilla, que unía Murcia con el interior mesetario. Esa conectividad explica que un valle aparentemente cerrado pudiera recibir influencias intelectuales de Zaragoza, espirituales del Magreb y noticias políticas de todo al-Ándalus.

3.6 Cultura y religión: ortodoxia y márgenes

Los almorávides promovieron una versión rigurosa del islam malikí, con énfasis en la ley, la corrección doctrinal y la supresión de innovaciones religiosas. Sin embargo, esa ortodoxia no logró —ni quizá pretendió— eliminar todas las expresiones espirituales alternativas. En las zonas rurales, especialmente en valles aislados como el de Ricote, persistieron prácticas ascéticas, lecturas simbólicas del Corán y cierto sincretismo con tradiciones herméticas y neoplatónicas que circulaban en círculos científicos y filosóficos. De hecho, algunos linajes locales y walíes ilustrados actuaron como protectores discretos de estas corrientes, conscientes de que la espiritualidad profunda podía ser un factor de cohesión social incluso al margen de la ortodoxia oficial.

3.7 Castillos y fortificaciones: control almorávide sin integración local

Cuando los almorávides ocuparon el Valle de Ricote a finales del siglo XI, se encontraron con una realidad geopolítica ya estructurada: los castillos de Ulea y Ricote dominaban las alturas, controlaban las

comunidades rurales y simbolizaban la autoridad de linajes locales asentados desde generaciones atrás. Lejos de confiar en esas estructuras preexistentes —y en las lealtades ambiguas de sus habitantes—, los almorávides implementaron una estrategia de control paralela, autónoma y jerárquica. No buscaban integrarse; buscaban supervisar sin mezclarse.

Ulea y Ricote: castillos vigilados, no confiados
Los almorávides mantuvieron los castillos de Ulea y Ricote operativos, pero no permitieron que fueran gestionados por la población local. En su lugar, instalaron guarniciones de soldados de su absoluta confianza, generalmente norteafricanos, cuya lealtad estaba garantizada por su origen étnico y su dependencia directa del poder central. La función de estos castillos no era administrativa ni recaudatoria; era estrictamente militar y de alerta temprana. Desde sus atalayas, los soldados almorávides vigilaban los accesos al valle y, en caso de amenaza, transmitían señales visuales —humo, espejos, hogueras— hacia el siguiente eslabón de la cadena: el granero fortificado de Aldarache.

Aldarache (Darrax): el granero invisible y seguro
Lejos de los núcleos poblados de Ulea y Ricote, los almorávides levantaron en Aldarache un granero fortificado de nueva planta, situado en una plataforma levada pero discretamente emboscada entre laderas. Este emplazamiento no era casual: permitía el almacenamiento seguro de la recaudación en cereal sin que la población local supiera exactamente su capacidad, su contenido ni su rutina de abastecimiento. Aldarache funcionaba como caja fuerte fiscal y como centro logístico autónomo, abastecido directamente desde los puntos de recaudación sin pasar por manos intermediarias. No era un ribāt en sentido tradicional, pero su carácter

discreto, elevado y vigilado lo convertía en un espacio de control total, tanto material como simbólico.

El Puerto de la Losilla: la torre de la recaudación móvil

El tercer vértice del sistema era la torre de control y recaudación del Puerto de la Losilla. Allí, hombres de confianza almorávide gravaban el tránsito de mercancías y ganados que atravesaban el paso hacia la meseta. La recaudación obtenida —especialmente en especie— no se almacenaba en la torre, sino que era transportada bajo escolta directamente a Aldarache, evitando su paso por Ulea, Ricote o cualquier otra población local. La Losilla era así un embudo fiscal y un punto de observación avanzado, pero nunca un depósito. Su ubicación en un paso elevado la convertía también en un lugar fronterizo, tanto en lo físico como en lo político: separaba el territorio bajo control directo almorávide de las zonas de influencia local.

3.8 Tudmir como laboratorio administrativo

El periodo almorávide convirtió Tudmir en un prototipo de gestión territorial eficiente. La combinación de autoridad central, linajes locales, infraestructura hidráulica, red caminera y puestos de control fiscal permitió una explotación estable de los recursos y una defensa coherente del territorio. Este modelo sobrevivió, con adaptaciones, a la llegada de los almohades e incluso a la rebelión de Ibn Hūd. De hecho, parte del éxito inicial de Ibn Hūd en 1228 se debió a que heredó y aprovechó una infraestructura administrativa y logística que los almorávides habían

perfeccionado un siglo antes. Tudmir no fue solo un territorio bien organizado; fue un patrón que condicionó la historia posterior del sureste peninsular.

3.9 Tudmir como semillero espiritual

Más allá de su función administrativa y militar, Tudmir —y en particular el Valle de Ricote— funcionó bajo los almorávides como un semillero de espiritualidades discretas pero profundas. La relativa autonomía de los linajes locales, la topografía que favorecía el retiro, la circulación de personas e ideas por las rutas oficiales y la propia rigidez ortodoxa almorávide —que podía empujar a ciertas prácticas hacia la clandestinidad rural— crearon un caldo de cultivo único.

Allí, ascetas locales compartían espacio con guardianes de graneros que quizá custodiaban también manuscritos. Allí, la soledad de la montaña se leía con claves herméticas. Allí, la memoria hudí de un pasado regio se conservaba en bibliotecas familiares. Todo esto no era aún un movimiento organizado, pero eran los gérmenes de lo que, en el siglo siguiente, estallaría como Wahda Mutlaqa, rebelión mesiánica y saber transcultural.

En definitiva, el periodo almorávide no solo estructuró Tudmir materialmente; también preparó el terreno espiritual que haría del Valle de Ricote un lugar excepcional en la historia de al-Ándalus. Por eso, entender este capítulo es entender los cimientos sobre losdespués se construirían torres de pensamiento y revueltas.



Figura 4. El granero fortificado de Aldarache (Darrax-Blanca)

3.10 Transición: El Despertar del Valle

Tras analizar la sólida estructura de control, los graneros fortificados y la red fiscal que los almorávides tejieron sobre Tudmir, queda una pregunta en el aire: ¿qué habitaba en el corazón de este sistema? Bajo la dureza de los muros de Aldarache y la vigilancia del Puerto de la Losilla, la vida seguía su curso natural y místico.

En este paisaje de contrastes, el almendro se erige como la metáfora perfecta del saber que usted descubrirá en estas páginas. Así como el poder almorávide era una cáscara necesaria pero rígida, la espiritualidad del valle era el núcleo dulce y oculto. El almendro es el primero en despertar, el que anuncia la luz cuando el mundo aún parece dormido en la sombra de la ortodoxia.

Este árbol, que desafía el frío del invierno para ofrecer su blancura, simboliza al sabio solitario que no teme a la aridez del entorno. En el Valle de Ricote, la resistencia no solo se medía en piedras y almenas, sino en la capacidad de mantener viva la llama de la contemplación hermética frente a la imposición doctrinal. El aroma de su flor, que asciende por las laderas hacia los antiguos castillos, nos recuerda que el verdadero poder no reside en lo que se recauda, sino en lo que se cultiva en el silencio del espíritu. Aquí, el paisaje deja de ser un mapa fiscal para transformarse en un jardín de revelaciones.

Invitamos ahora al lector a dejar por un momento el dato administrativo y sumergirse en la esencia de ese Valle de Ricote que, entre muros de piedra y acequias, ya preparaba su floración más profunda.

3.10.1 Poema: Almendro³

1

En la sombra, amanecer,
el almendro abre su alma.
Blancura de nieve al nacer,
y al mundo llega la calma.

2

No susurra —respira luz,
flores como pestañas finas,
contra el azul da su virtud,
del cielo alzando doctrinas.

3

Despierta siempre al inicio,
cuando aún nada florecía.
De los frutos es el vicio,
que en tierra seca crecía.

4

El fruto que cae del ramaje,
tres rostros guarda en su ser.
Verde es la cáscara, el traje,
hueso y núcleo se han de ver.

5

Crece mudo bajo el sol,
fuera del tiempo, en carrera.
La corteza es duro rol,
pero dentro la pulpa espera.

³ WESTERVELD, Govert (2025). In de Schaduw van de Citroenbomen in Blanca. Filosofische Poëzie uit de Ricote vallei. Traducción del poema holandés “Amandelboom” (Almendro).

6

Como mujer, su verdad:
fuera, la apariencia dura.
Dentro, esencia y bondad,
que su amor así asegura.

7

Memoria de lo que reposa,
para quienes se aproximan.
Equilibrio frágil, cosa
que en despedidas se animan.

8

Sus ramas, manos delgadas,
que no exigen posesiones.
Con ligereza sagradas,
alaban mudos bastiones.

9

Muros ciñen el huerto fiel,
altos de piedra erigidos.
Contra el río, su laurel,
protegen frutos nacidos.

10

El rostro de primavera,
su clara belleza enseña.
En su viento hay una espera,
de promesa que se sueña.

11

Susurra noches nevadas,
donde ostenta su bondad.
En mensajeras miradas,
vuela hacia la eternidad.

12

Como novia en velo está,
brillando bajo la luna.
Calla, misión anunciará;
sin queja, pero oportuna.

13

Flor en rezo silencioso,
su alma en gozo se enciende.
Y su aroma, rocío hermoso,
hasta lo sagrado asciende.

14

Flores, tesoro fecundo,
que a las abejas ansían.
Dan esperanza al mundo,
frutos que al hombre guían.

15

La sed no roba su savia,
cuando el sol la tierra hiere.
Su saber todo lo agrava,
y el mal entonces se muere.

16

Resistente en la ladera,
susurra al viento del ocaso.
Fruto dulce en su manera,
como un silencioso abrazo.



Figura 5. Árbol de almendra (*Prunus amygdalus*)

4 Los Banū Darray y el paisaje del Aldarache

Análisis de la familia hudí, su asentamiento en Aldarache y el impacto sobre la organización del territorio y la memoria local.

4.1 El linaje en su geografía: una puerta de entrada

Hablar de los Banū Darray es reconstruir una forma de presencia en el paisaje cuyo rastro ha quedado disuelto entre acequias, terrazas agrícolas, topónimos oscuros y memorias fragmentarias. Este capítulo intenta devolver volumen histórico a ese linaje que, aunque nunca figuró entre los grandes nombres de la política andalusí, ocupó durante más de un siglo una posición estratégica en el eje que une Zaragoza, Valencia, Murcia y el valle de Ricote. La historia de los Banū Darray es la historia de cómo una familia relativamente modesta puede convertirse en un pilar de estabilidad territorial cuando la gran política fluctúa y los poderes centrales declinan.

Aldarache representa la materialización de su presencia. Hoy, caminando por sus explanadas o siguiendo la antigua acequia, no es evidente que uno esté atravesando el corazón de un pequeño dominio rural medieval. Sin embargo, la organización espacial, la persistencia de determinados nombres, la forma de los banales y la estructura del agua dejan entrever una lógica que solo puede explicarse como producto de una larga continuidad. En este sentido, el paisaje

se convierte en documento, una suerte de archivo al aire libre donde las decisiones de generaciones pasadas permanecen impresas en la tierra.

Este capítulo examina esa huella desde tres perspectivas complementarias: el linaje, el territorio y la memoria. El linaje nos ofrece las personas; el territorio, la estructura material; y la memoria, la interpretación histórica de lo que pudo significar Aldarache para quienes lo habitaron. Solo integrando estas dimensiones es posible comprender cómo un asentamiento aparentemente discreto llegó a ocupar un lugar significativo dentro del sistema de poder rural del valle de Ricote.

4.2 Los Banū Darray y su relación con los Banū Hūd

El análisis de los Banū Darray se vuelve más claro cuando se vincula su trayectoria con el linaje hudí. Desde 1039, año en que los Banū Hūd consolidaron su autoridad sobre Zaragoza, se creó un entorno político en el que numerosas familias colaboraron con la corte, ya fuera en tareas administrativas, en funciones militares o en la gestión de territorios periféricos. La corte hudí no solo era un centro político, sino un espacio cultural refinado en el que circulaban manuscritos filosóficos, obras literarias y textos científicos procedentes de Oriente y del Magreb.

La caída de Zaragoza en 1118 dispersó esta red de familias hacia el Levante. Valencia, Denia y Murcia absorbieron a una parte significativa de estos grupos. La reubicación de la corte hudí en el sureste peninsular creó un escenario donde las élites

zaragozanas trasladaron consigo hábitos, bibliotecas, métodos administrativos y, en no pocos casos, ciertas formas de espiritualidad. Dentro de esta corriente migratoria, los Banū Darray se instalaron de forma estable en el valle de Ricote.

Aunque las fuentes son parcas, los testimonios genealógicos y la toponimia del lugar permiten sostener que el apellido al-Daráy deriva de un antepasado real que dio nombre al territorio. El término Aldarache, en su forma antigua, probablemente significó “el lugar de los Darray”, persiguiendo una estrategia muy habitual en época andalusí: la integración del linaje en la propia geografía. Esta apropiación nominal reforzaba la autoridad familiar, pues convertía el espacio físico en extensión del honor y la identidad del grupo.

Asimismo, la presencia de figuras conocidas en las fuentes biográficas —como Ibn al-Daráy—, vinculadas a círculos sufíes o a la administración local, sugiere que el linaje combinó poder político, cierta formación intelectual y vínculos espirituales profundos, algo coherente con otras familias hudíes instaladas en el Levante.

4.3 Aldarache como microcentro administrativo del valle

El Aldarache, tal como se presenta en el paisaje, revela una complejidad estructural incompatible con un simple espacio agrario. La explanada principal, de unos 30 por 40 metros, constituye el elemento más llamativo. Su forma regular y su amplitud indican un uso público y organizado. No es casual que se

encuentre ligeramente elevada respecto a las terrazas inmediatas, ni que domine la entrada natural hacia los bancales interiores.

La disposición de este espacio coincide con modelos conocidos en otros territorios andalusíes donde se han identificado almudíes, graneros colectivos o lugares de inspección fiscal. En muchos casos, estas explanadas servían como punto de reunión para la entrega del diezmo agrícola, para la redistribución del grano o como espacio de almacenamiento provisional antes del transporte hacia centros mayores. La regularidad del terreno del Aldarache sugiere una planificación consciente, probablemente vinculada a una autoridad estable: un linaje con capacidad para organizar el trabajo colectivo y garantizar el cumplimiento de las obligaciones tributarias.

La estructura de la acequia añade un elemento fundamental. Su trazado, que aún conserva líneas de época medieval, articula el conjunto en torno a un eje hidráulico central. Los partidores y derivaciones muestran una administración cuidadosa, y es plausible que los Banū Darray controlaran el reparto del agua, tarea esencial en cualquier comunidad irrigada. La autoridad sobre el agua era, de facto, autoridad sobre el territorio.

Este control se reflejaba no necesariamente en edificios monumentales, sino en un “patrón invisible” que se despliega en la topografía: la forma de los bancales, los caminos internos, los accesos laterales, las plataformas secundarias donde probablemente se situaban casas o estructuras de almacenamiento. Todo el conjunto responde a una lógica de organización que, aunque transformada por los siglos, es perceptible todavía.

4.4 El granero de Aldarache: origen, función y contexto histórico

La estructura fortificada de Aldarache —situada en una plataforma elevada con control visual del valle y de las rutas hacia el Puerto de la Losilla— constituye un caso excepcional dentro de la arquitectura fiscal y militar de Tudmir. Su tipología, compartimentada y sin paralelos directos en el sureste peninsular, presenta claras semejanzas con los graneros fortificados del Alto Atlas (La comparación con el granero del Valle de Aït Bougmez es especialmente reveladora) descritos para época almorávide, lo que permite situar su construcción entre 1091 y 1099, en el primer decenio de consolidación del poder almorávide en la región.

Este tipo de edificios cumplía funciones estrictamente fiscales y logísticas: almacenaban la recaudación en especie procedente del jarāy, del diezmo y de los peajes aduaneros, y servían como centros seguros desde los que abastecer guarniciones y funcionarios. La ubicación en altura y la compartimentación interna limitaban el acceso, garantizaban la seguridad del grano y facilitaban su redistribución selectiva.

4.4.1 Una tradición de graneros estatales: Almanzor y la Kūra de Tudmir

La existencia de un granero estatal en Aldarache no es una excepción aislada, sino la continuación de una larga tradición administrativa documentada ya en época amirí. Los estudios de Francisco Franco-

Sánchez demuestran que los graneros estatales de Tudmir estaban estratégicamente situados en puntos interiores y protegidos, normalmente cercanos a grandes rutas como la Vía Augusta, lo que permitía a los ejércitos y administradores acceder a suministros sin desviarse de su itinerario.

El ejemplo más conocido es el granero de Villena (Fillāna), mencionado en una carta conservada por Ibn Bassām. En ella, Ibn Suhayd relata cómo su padre —gobernador de Tudmir y Valencia bajo Almanzor— recibió como parte de sus privilegios cereal estatal procedente de Villena, del cual dependía la manutención de sus esclavos, ganado y casa oficial. La referencia a “dos mil almud de trigo y cebada” extraídos de los graneros de Fillāna revela:

- la magnitud del sistema fiscal amirí,
- la centralidad de los graneros provinciales,
- y la continuidad de este modelo bajo almorávides y almohades.

En consecuencia, el granero de Aldarache encaja perfectamente en este patrón institucional heredado.

4.4.2 El precedente arqueológico: el granero de Puentes (Lorca)

El análisis de Jorge Eiroa sobre los yacimientos fortificados del sureste sugiere que muchas estructuras con compartimentación interna y ausencia de rasgos palaciales o defensivos deben interpretarse como graneros fortificados. Entre ellos destaca el de Puentes (Lorca), identificado como edificio fiscal del siglo XI, cuyos paralelos

arquitectónicos refuerzan la interpretación de Aldarache como centro de almacenamiento estatal.

La repetición de este tipo de arquitectura en enclaves estratégicos indica una política uniforme, orientada a controlar el excedente agrícola y asegurar su redistribución a través de redes militares y administrativas.

4.4.3 El linaje Banū Darray y el topónimo Aldarache: convergencias posibles

El topónimo Aldarache (antiguo Darrax) ha sido explicado de diversas maneras. Una de las hipótesis más sólidas es su posible relación con el linaje Banū Darray, documentado desde el siglo X y asociado a rutas, posesiones y cargos administrativos en el Levante.

La mención de Ibn Darrāj al-Qaṣṭallī (958–1030), poeta y funcionario al servicio de Almanzor, muestra que el linaje tuvo prestigio y presencia en la administración amirí. Aún más relevante es la referencia de Aḥmad al-Rāzī a una “calzada de los Banū Darrāy” en la actual Castellón, señal inequívoca de que poseían o administraban territorios significativos en el Levante.

Aunque no existe prueba directa que vincule a los Banū Darray con el origen del granero de Aldarache, la coincidencia del topónimo Darrax con el antropónimo al-Darrāy permite sugerir un escenario verosímil:

- Un linaje con relevancia territorial previa,
- activo en tiempos de Almanzor,
- vinculado a redes administrativas
- y con posible presencia en Tudmir,

podría haber dado nombre al territorio donde más tarde los almorávides instalaron su granero fortificado.

La hipótesis más verosímil es la de una implantación escalonada. Una rama del linaje, quizá vinculada a la administración amirí, habría dado nombre y forma a Darrax ya en el siglo X. Este núcleo familiar, arraigado en el territorio, sería el interlocutor natural de los almorávides a finales del mismo siglo. Décadas después, la caída de Zaragoza (1118) provocaría la llegada al valle de otros miembros del linaje, empujados por la diáspora hudí, que encontrarían en Aldarache no una tierra extraña, sino el patrimonio de sus antepasados, reforzando con su llegada la posición del linaje en la compleja geografía política del siglo XII.

La aparente discordancia cronológica entre la posible implantación temprana del topónimo Darrax y la migración hudí de 1118 se resuelve si contemplamos la dinámica de los linajes andalusíes desde el modelo de las redes de solidaridad y reubicación familiar, ampliamente documentado para crisis demográficas posteriores, como la expulsión de los moriscos⁴. Este

⁴ Esta reconstrucción de la dinámica familiar se apoya en un modelo de redes de solidaridad y reubicación clanicular documentado de forma exhaustiva para crisis demográficas posteriores en la misma región, como la expulsión de los moriscos del valle de Ricote (1613-1654). Los estudios detallados sobre la diáspora y el posterior regreso de los moriscos de Blanca demuestran un patrón recurrente: la búsqueda de refugio inicial en enclaves de familiares, seguida de gestiones legales para recuperar bienes y derechos patrimoniales, evidenciando la

modelo nos permite postular la existencia de un núcleo familiar previo en el valle (posiblemente desde el siglo X), que actuaría como punto de anclaje y acogida para los miembros del linaje desplazados por la conquista de Zaragoza. Así, los Banū Darray de Aldarache no 'llegaron' en 1118, sino que reforzaron y capitalizaron una presencia anterior, tejiendo una continuidad que explica tanto la antigüedad del topónimo como la relevancia del linaje en el periodo almorávide y post-hudí.

4.4.4 Conclusión: Aldarache como nodo fiscal, territorial y onomástico

El granero de Aldarache fue una pieza clave de la política fiscal almorávide, heredera de modelos amiríes y comparable a las estructuras del Alto Atlas. Su cronología es coherente con la implantación del poder central entre 1091 y 1099, y su función logística se inscribe en una red regional que incluía Villena, Puentes y otros depósitos estratégicos.

El nombre Aldarache, probablemente relacionado con el linaje Banū Darray, refuerza la idea de un territorio con identidad previa que fue reutilizado y resignificado por los almorávides para asegurar el control económico de Tudmir.

resiliencia de estos lazos de parentesco a largo plazo. Véase Govert WESTERVELD, *Blanca, el Ricote de Don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654* (2002), con prólogo del Prof. Francisco Márquez Villanueva (Harvard University).

Aldarache, así, no es solo un granero: es un símbolo de continuidad administrativa, topónima y espiritual, cuyo legado se entrelaza después con los linajes hudíes y con la transformación mística del valle.

4.5 El poder rural en la frontera: una lectura histórica

El valle de Ricote fue, durante toda la etapa medieval, una frontera natural en más de un sentido. No sólo geográfica, sino también cultural y administrativa. La región se encontraba en el límite entre zonas de control fluctuante —primero taifa, luego almorávide, después almohade—, y esta condición fronteriza favoreció la aparición de poderes locales fuertes, capaces de garantizar la continuidad económica.

Los Banū Darray se integran perfectamente en esta dinámica. Antes de la llegada de los almorávides, actuaron como intermediarios entre la corte hudí y las comunidades rurales; después de ella, continuaron desempeñando funciones administrativas aprovechando su conocimiento del terreno. Los almorávides, pragmáticos en estos aspectos, tendían a mantener en sus puestos a las familias locales que podían asegurar la gestión agrícola. La estabilidad fiscal dependía de la continuidad del paisaje irrigado, y ésta, a su vez, de quienes lo conocían y lo trabajaban.

El poder rural, en este contexto, se ejercía de manera distinta a como lo hacían las grandes familias urbanas. No era un poder ostentoso ni necesariamente militar. Era un poder silencioso,

sostenido por la capacidad de organizar el regadío, de garantizar la seguridad de los caminos, de resolver conflictos locales y de mantener la productividad del territorio. En el Aldarache, ese poder se expresaba en la regularidad del paisaje.

4.6 La sacralización del territorio: espiritualidad y geografía

Una característica notable del valle de Ricote es la presencia, desde época temprana, de tradiciones espirituales ligadas al paisaje. Los relatos sobre ascetas, ermitaños y maestros sufíes que recorrieron la región entre los siglos XI y XIII deben entenderse dentro de un patrón más amplio: el sureste peninsular fue, en esos siglos, un espacio de tránsito para santones magrebíes, discípulos itinerantes y figuras carismáticas como Abū Ya‘zza o al-‘Uryābī, uno de los maestros tempranos de Ibn ‘Arabī.

En este contexto, los Banū Darray aparecen en algunas tradiciones sufíes como depositarios o sostenedores de un espacio de retiro espiritual. La figura de Ibn al-Daráy, recordada en ciertos textos, apunta hacia una relación entre el linaje y prácticas ascéticas locales. No sería extraño: en un valle donde la espiritualidad de montaña coexistía con la administración agrícola, la autoridad local podía actuar como protectora de santuarios menores, cuevas de retiro o lugares de contemplación asociados a maestros anónimos.

La presencia de un gran espacio circular en el Aldarache podría tener un trasfondo simbólico. La

espiritualidad sufi atribuía a la geometría —y especialmente al círculo— un carácter de perfección y de retorno a la unidad. Ciertos relatos tardíos asocian el número setenta al espacio del Aldarache, quizá como eco de un perímetro espiritual o de una medida ritualizada de un lugar de retiro. Aunque esta interpretación debe manejarse con cautela, el hecho de que el paisaje conserve una forma circular inusual invita a considerarla como un testimonio de una dimensión simbólica integrada en la vida rural.

4.7 Arqueología del paisaje: lo que la tierra recuerda

El estudio arqueológico del Aldarache permite identificar varias capas superpuestas. La primera es la hidráulica: la acequia principal muestra una adaptación milimétrica al terreno, y los partidores indican un uso prolongado de los mismos recorridos. La segunda capa es agrícola: los bancales se adaptan al nivel de la explanada central, lo que hace pensar en un modelo de explotación organizado desde ese núcleo. La tercera capa es social: la distribución de pequeñas plataformas indica casas dispersas, coherentes con modelos de poblamiento islámicos donde la vivienda no se concentra en un núcleo cerrado, sino que se extiende siguiendo la lógica del regadío.

Este tipo de poblamiento corresponde al de pequeñas comunidades articuladas por un linaje dominante. La presencia de una explanada central tan marcada indica que el Aldarache no era una simple alquería, sino un espacio con funciones representativas y fiscales. La ausencia de una fortificación mayor no es un indicio de debilidad, sino una característica

común a muchos enclaves rurales de Tudmir, donde la defensa se garantizaba por el conocimiento del terreno y por la discreción del asentamiento.

4.8 Memoria, silencio y pervivencia

La desaparición de los Banū Darray de las fuentes escritas a partir del siglo XII no significa su extinción inmediata. Muchos linajes rurales se diluyeron en familias posteriores, cambiaron de nombre o perdieron relevancia política, pero conservaron influencia sobre el territorio. La huella más evidente del linaje es el propio nombre del lugar. Que el Aldarache conservara esa raíz durante siglos indica una memoria persistente, difícil de borrar incluso tras la conquista cristiana.

Esa memoria se transmite también en la estructura del paisaje. Hay una coherencia interna en la forma de las terrazas, en la orientación de los caminos secundarios, en los puntos donde es posible cruzar el cauce seco, que apunta hacia una misma lógica organizativa mantenida a lo largo del tiempo. Aunque el linaje desapareciera, el paisaje siguió hablando por él.

4.9 Conclusión: el Aldarache como espejo del poder local

El caso de los Banū Darray es un ejemplo paradigmático de cómo un linaje puede sostener la vida de un territorio durante siglos sin dejar apenas rastro en la gran historiografía. Su presencia se mide, más que por textos, por la estructura misma del

paisaje: un regadío coherente, una explanada central con funciones fiscales, caminos bien orientados, plataformas guardando la memoria de casas ya desaparecidas.

Aldarache fue un microcentro de poder rural, un espacio donde se articuló la continuidad en tiempos de crisis, donde se administraba el agua, se regulaban las obligaciones agrícolas, se almacenaba el grano y quizá, también, se conservaban manuscritos, tradiciones espirituales y memorias vinculadas a los Banū Hūd.

En definitiva, la historia de los Banū Darray muestra que el paisaje es más que un escenario: es el documento más antiguo y más fiel que poseemos sobre la organización social del valle de Ricote. Allí donde las fuentes callan, la tierra sigue hablando.

4.10 Transición hacia el pensamiento de Avempace

La presencia de los Banū Darray en el valle de Ricote no puede entenderse al margen de la gran figura intelectual que marcaría el horizonte del siglo XI: Abū Bakr Ibn al-Sayyid, conocido en Occidente como Avempace. Sus teorías sobre el hombre solitario (al-mutawahhid), el intelecto agente y la perfección humana encontraron un eco natural en espacios como Aldarache, donde la frontera entre retiro, poder y paisaje permitía una lectura práctica de sus ideas.

La pregunta que guía el paso hacia el próximo capítulo es inevitable:

¿Pudo Aldarache ser uno de los puntos donde se transmitieron, copiaron o reinterpretaron los manuscritos y enseñanzas de Avempace?

El contexto histórico, la presencia del linaje hudí, el carácter simbólico del paisaje y la tradición espiritual del valle sugieren que sí. Así, el estudio de los Banū Darray no solo ilumina la historia local del valle de Ricote, sino que abre la puerta a comprender cómo las ideas filosóficas viajaron por el Sharq al-Andalus, penetrando incluso en los rincones más apartados.

Con este marco, el capítulo siguiente examinará precisamente la figura de Avempace, las rutas intelectuales que atravesaron Zaragoza, Valencia y Murcia, y la posibilidad —cada vez más plausible— de que su obra alcanzara el Aldarache en vida o inmediatamente después de su muerte.



Figura 6. Esquema de los Banū Darray

4.11 La Vid de la Sabiduría en el Jardín de los Banū Darray

Tras recorrer la cartografía de los Banū Darray y descifrar en Aldarache un paisaje que es, a la vez, archivo fiscal y refugio espiritual, nos asomamos a la esencia misma de su legado. En este rincón del valle, donde los graneros almorávides custodiaban el trigo y los linajes hudíes protegían el saber, la naturaleza se convierte en el lenguaje de lo divino. Si el almendro era el despertar del solitario, la vid representa la embriaguez mística y la dulzura del conocimiento que se decanta con el tiempo.

Bajo la sombra de los parrales que antaño regaba la acequia de Aldarache, el tiempo parece detenerse para ofrecer el fruto de la contemplación. La vid, con su capacidad de transformar el agua de la tierra en el vino del espíritu, simboliza esa "ma'rifa" o conocimiento gnóstico que Avempace y los maestros sufíes buscaban en el retiro. No es casual que en los márgenes de la ortodoxia almorávide, este fruto fuera celebrado como una metáfora de la verdad transparente y ligera.

Invitamos ahora al lector a dejar atrás los legajos de los escribanos y los límites de los bancales para adentrarse en la frescura de este poema. En sus versos, la vid nos habla de días que fluyen como el agua y de un sabor que, al igual que la memoria de los Banū Darray, se niega a desaparecer del todo, permaneciendo grabada en la conciencia de quien sabe mirar el valle con ojos de poeta.

4.11.1 Poema: Vid⁵

1
¿Dónde están nuestros días?
¿Dónde están esas noches,
que vieron tantas aguas?
Pensamientos sin broches.

2
Cual jardines de antaño,
en belleza de flores.
Momentos sin engaño,
demasiados honores.

3
Jugosidad de uvas,
agua en cuerpo y figura.
Fruto que al alma arrulla,
en mi mano, hermosura.

4
Gozamos su dulzura,
a toda hora del día.
Sentimos la ternura,
fruto en plena poesía.

5
La uva, clara y leve,
como cuerpo sin velo.
Parece que se mueve,
a la sombra del cielo.

⁵ **WESTERVELD, Govert** (2025). Het welriekende hof in Blanca: Filosofie van de vruchtbomen in de poëzie van Al-Andalus. Traducción del poema holandés “Druivenboom” (Vid).

6

Exquisito sabor,
regalo con deleite.
Grato fue el fervor,
de amor y su banquete.

7

Cuerpo de bello color,
radiante creación.
Embriagador olor,
bella provocación.

8

Su voz rozaba el oído,
como un canto de vino.
Susurro siempre vivido,
en la mente, su camino.

9

Lleno de rayos de sol,
el alma celebra su ser.
No hay ansia de control,
ni miedo de perder.

10

Sabor que humilla miel,
frescor en el ardor.
Se prueba como hiel,
de un rey con sed de amor.

11

Frescura en la mañana,
rocío y su ternura.
Aroma que se emana,
brillo de esencia pura.

12

Las uvas dieron su alma,
al vino en los toneles.
Murieron en su calma,
para gozo de fieles.

13

Viento arranca racimos,
pero el sabor no borra.
Suavidad en caminos,
siempre en la memoria.

14

Las uvas fueron dadas,
dulzura y gran deleite.
Cual noches azuladas,
un recuerdo de suerte.



Figura 7. Vid (*Vitis vinífera*)

5 Avempace: filosofía, retiro y enseñanza

5.1 Introducción: Avempace en la encrucijada del Occidente islámico

La figura de Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṣā'igh—conocido universalmente como Avempace—se alza como uno de los vértices intelectuales más singulares del Occidente islámico. Nacido en Zaragoza hacia 1080, músico, poeta, filósofo, matemático y hombre de ciencia, Avempace vivió entre la corte hudí y la turbulenta transición hacia el dominio almorávide. Su obra, marcada por un ascetismo racional poco habitual en al-Andalus, constituye una de las reflexiones más profundas sobre la soledad del sabio, la organización de la vida interior y la necesidad del retiro como vía para preservar la integridad del pensamiento.

La relevancia de Avempace para este libro no radica únicamente en su aportación filosófica, sino en el modo en que su pensamiento se proyecta hacia el Levante y reverbera, de forma directa o indirecta, en la espiritualidad del sureste peninsular entre los siglos XII y XIII. Su tratado más influyente, *Tadbīr al-mutawaḥḥid* (“El Régimen del solitario”), establece un marco teórico que permite comprender la convivencia, en regiones fronterizas como Tudmir, entre figuras aristocráticas, místicos itinerantes y ermitaños invisibles para las fuentes oficiales.

Si el capítulo anterior mostraba cómo los Banū Darray convirtieron Aldarache en un enclave donde se cruzaban memoria dinástica, paisaje de retiro y autoridad moral, este capítulo explica por qué ese tipo de espacios tiene pleno sentido dentro del pensamiento de Avempace, cuya filosofía de la soledad intelectual se transformó en uno de los ejes de la espiritualidad andalusí tardía.

5.2 Zaragoza en tiempos de Avempace: una corte filosófica en los confines del Imperio almorávide

Para comprender la obra de Avempace es imprescindible reconstruir el clima cultural de la Zaragoza de principios del siglo XII, un espacio de frontera donde convivían cortesanos, poetas, astrónomos, médicos y hombres dedicados a la especulación filosófica. La corte hudí, antes de su caída en 1118, era uno de los enclaves más refinados del Occidente islámico.

En este ambiente, la discusión filosófica no era un privilegio esporádico sino una práctica cotidiana. Avempace se formó en una ciudad donde la astrología, la música, la lógica y la matemática se entrelazaban con la poesía cortesana. Zaragoza era un laboratorio intelectual, y la familia hudí proporcionaba un ambiente favorable a la investigación científica que pocas ciudades del occidente islámico podían igualar.

Este contexto explica tanto la amplitud como la originalidad de la obra de Avempace. Su filosofía nace del cruce de tradiciones: la lógica aristotélica, la

mística neoplatónica, la ciencia árabe y la experiencia de una ciudad políticamente inestable pero culturalmente densa. Esta combinación singular convirtió a Zaragoza en un centro de experimentación intelectual y a Avempace en el primer gran filósofo propiamente andalusí.

5.3 El mutawahhid: significado filosófico de la soledad

La noción de mutawahhid ocupa el centro de su pensamiento. Avempace no propone simplemente el retiro físico del sabio, sino una ética interior de separación respecto a la multitud. El mutawahhid es quien, viviendo en la ciudad, se mantiene intelectualmente independiente del ruido social, preserva su juicio, y se gobierna a sí mismo según los principios del entendimiento adquirido.

Esta idea es clave para comprender por qué el pensamiento de Avempace encontró terreno fértil en regiones apartadas como la sierra de Ricote. La soledad interior descrita por Avempace no exige un aislamiento absoluto, sino la preservación de un espacio de silencio. Las montañas, los graneros fortificados, los pasos elevados como la Losilla y los pequeños enclaves aristocráticos como Aldarache ofrecían justo ese equilibrio: proximidad a los centros de poder y, a la vez, distancia del ruido urbano.

El mutawahhid no es un eremita pasivo: es un sabio que, aun viviendo entre otros, se distancia intelectualmente para mantener intacta la claridad de su pensamiento. En esta tensión entre presencia y retiro se sitúa la figura del asceta andalusí, cuya vida

interior resonó profundamente con las intuiciones de Avempace.

5.4 El Tadbīr al-mutawahhīd: estructura y sentido

El Tadbīr al-mutawahhīd describe cómo debe organizarse la vida del sabio para alcanzar su plenitud. No se trata de una guía espiritual ni de un manual de moral religiosa, sino de un tratado racional sobre la administración del alma. Avempace sostiene que el sabio ha de gobernarse a sí mismo del mismo modo que un buen gobernante administra una ciudad.

Su propuesta se desarrolla en tres niveles:

1. El autogobierno interior:
la organización de los afectos, el silencio mental, la claridad del juicio.
2. La relación con la sociedad:
el sabio convive con los demás sin dejarse arrastrar por sus pasiones ni ignorancias.
3. El vínculo con lo universal:
la meta final del mutawahhīd es la unión con la inteligencia activa, cumbre de la vida racional.

Este esquema explica por qué Avempace consideraba el retiro como un estado “político” antes que religioso: el sabio se gobierna a sí mismo porque la ciudad está corrompida y el entorno social obstaculiza su perfección.

5.5 El exilio interior: Avempace en Valencia, Denia y Murcia

Tras la conquista de Zaragoza por Alfonso el Batallador en 1118, Avempace inicia una etapa de desplazamientos que lo conduce a Valencia, Denia y, finalmente, Murcia. Estos movimientos no deben interpretarse como episodios biográficos dispersos, sino como capítulos de una misma trayectoria intelectual: el filósofo abandona un centro urbano refinado para adentrarse en regiones donde el poder almorávide atraviesa tensiones políticas, sociales y religiosas.

Murcia, en particular, desempeña un papel fundamental. Allí encuentra un ambiente más silencioso, menos vinculado a la ostentación cortesana y más favorable a la reflexión interior. Aunque las fuentes no describen con detalle su vida murciana, la tradición sitúa en esta ciudad la redacción o al menos la reelaboración de partes sustanciales del *Tadbīr al-mutawahhīd*.

Este desplazamiento geográfico tiene un efecto intelectual decisivo: el retiro filosófico concebido en Zaragoza encuentra en el Levante su escenario práctico. En Valencia y Murcia, Avempace vive aquello que había teorizado: la necesidad de retirarse del bullicio político para perfeccionar el alma racional.

5.6 La “vía oriental”: transmisión de Avempace hacia el Levante

El pensamiento de Avempace no se extinguió con su muerte en Fez en 1139. Su obra sobrevivió gracias a varias corrientes que se entrelazaron en el Levante peninsular:

- 1.-Los secretarios hudíes emigrados tras la caída de Zaragoza.
- 2.-Los médicos y astrónomos valencianos que conocían de primera mano sus enseñanzas.
- 3.-Los sufíes itinerantes del sureste, cuyas prácticas ascéticas armonizaban sorprendentemente con la idea del retiro racional.

Este conjunto de transmisores convirtió el Tadbīr al-mutawāḥḥid en un texto vivo. La filosofía del solitario se difundió por la vía Zaragoza–Valencia–Murcia y, con el tiempo, penetró en regiones más montañosas. No es casual que, dos generaciones más tarde, el sureste fuera un semillero donde convivían filósofos racionalistas, ascetas extremados y eremitas de montaña.

5.7 La diáspora intelectual tras 1118 y la transmisión del hermetismo hacia Murcia

La aparición temprana de corrientes hermético-filosóficas y místico-intelectuales en Murcia y, posteriormente, en el Valle de Ricote, no puede explicarse como un fenómeno espontáneo ni aislado.

Antes bien, debe entenderse como el resultado de un proceso histórico de transmisión humana y cultural, desencadenado por la ruptura política de 1118 y canalizado a través de individuos concretos formados en el entorno intelectual hudí. La clave interpretativa de este proceso reside en la cadena formativa que une a Abū ‘Alī al-Ṣadafī, Avempace (Ibn Bāğğā) e Ibn Sa‘āda, cuya articulación permite reconstruir, por primera vez con bases documentales, el tránsito del hermetismo filosófico hacia el Sharq al-Andalus.

5.7.1 1118 como ruptura y dispersión del saber

La caída de Zaragoza en 1118 supuso no solo el final del dominio hudí, sino la desarticulación de uno de los entornos intelectuales más refinados de al-Andalus. Filósofos, médicos, secretarios y sabios formados en la tradición del adab y de las ciencias racionales se vieron obligados a desplazarse hacia territorios más estables del Levante. Este movimiento no fue institucional ni planificado, sino forzado, fragmentario y personal, lo que explica la naturaleza silenciosa de la transmisión que siguió.

En este contexto, la continuidad del pensamiento no se produjo mediante escuelas formales, sino a través de bibliotecas privadas, relaciones maestro-discípulo y hábitos intelectuales interiorizados. Es aquí donde adquiere pleno sentido la figura de Abū ‘Alī al-Ṣadafī.

5.7.2 Al-Ṣadaḡī como eslabón formativo documentado

La relación entre al-Ṣadaḡī y Avempace no es una conjetura moderna, sino un hecho explícitamente documentado por Ibn al-Abbār en su *al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila*. En la entrada dedicada a Ibn Bāḡḡa, Ibn al-Abbār afirma de manera inequívoca que Avempace “tomó la literatura y la gramática de Abū ‘Alī al-Ṣadaḡī” (أخذ الأدب عن أبي علي الصدفي). Esta afirmación constituye la base de toda la tradición biográfica posterior y confiere a al-Ṣadaḡī un papel central en la formación del filósofo.

Al-Ṣadaḡī no fue filósofo en sentido técnico, pero sí un erudito completo, versado en gramática, filología, ciencias religiosas y cultura literaria. Su enseñanza proporcionó a Avempace las herramientas lingüísticas y conceptuales indispensables para abordar textos filosóficos, científicos y cosmológicos, muchos de ellos de origen greco-árabe y de clara impronta neoplatónica y hermética. Sin esta formación, el proyecto intelectual de Avempace —y en particular el *Tadbīr al-mutawahhīd*— resulta inconcebible.

5.7.3 Avempace y el hermetismo filosófico implícito

Aunque Avempace no se presenta como hermetista ni cita explícitamente el corpus hermético, su pensamiento participa de un horizonte hermético-neoplatónico ampliamente difundido en el mundo islámico desde el siglo IX. Su concepción del conocimiento como ascenso intelectual, su

cosmología jerárquica y su ideal del sabio solitario revelan una afinidad estructural con ese trasfondo.

La originalidad de Avempace reside en haber traducido ese horizonte en un lenguaje filosófico riguroso, desligado de prácticas rituales y anclado en una ética del aislamiento interior. Este modelo, profundamente elitista, no estaba destinado a una difusión masiva, sino a una transmisión selectiva, dependiente de discípulos capaces de asimilarlo como forma de vida.

5.7.4 Ibn Sa‘āda: heredero, transmisor y mediador

Es precisamente aquí donde la figura de ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Sa‘āda adquiere un valor decisivo. Discípulo destacado y pariente de al-Ṣadafī, heredó su biblioteca y, con ella, no solo textos, sino un modo de relación con el saber. Tras una formación amplia en al-Andalus y un prolongado viaje oriental (520–526/1126–1132), Ibn Sa‘āda regresó a Murcia con un capital intelectual excepcional.

Su inserción en las estructuras urbanas —concejal, predicador de la mezquita mayor, maestro de Tradiciones y cadí— permitió que ese legado se arraigara en el centro mismo de la vida murciana, sin suscitar sospechas de heterodoxia. Su inclinación al sufismo, cuidadosamente integrada en un perfil jurídico-religioso ortodoxo, facilitó la transmisión de una concepción interiorizada del conocimiento, compatible con el ideal avempaciano del mutawahhid.

5.7.5 Murcia y Ricote como espacios de transformación

Murcia y el Valle de Ricote ofrecieron las condiciones idóneas para esta transformación: estabilidad relativa, continuidad de linajes, circulación regional del saber y un paisaje que favorecía el retiro y la contemplación. En este entorno, el legado avempaciano, mediado por figuras como Ibn Sa'āda, se espiritualizó progresivamente, dando lugar, en generaciones posteriores, a expresiones más radicales del monismo y del hermetismo, culminando en Ibn Sab'īn.

5.7.6 Conclusión

La reconstrucción de esta cadena —al-Ṣadaḡī → Avempace → Ibn Sa'āda → Murcia → Ricote— permite afirmar que el hermetismo murciano no surge de la nada, sino que es el resultado de una transmisión histórica verificable, anclada en relaciones personales y documentada por las fuentes. Con ello, el Sharq al-Andalus deja de ser una periferia tardía para convertirse en un espacio de continuidad y metamorfosis del pensamiento andalusí.

5.8 El Levante peninsular como laboratorio espiritual

Entre los siglos XII y XIII, el sureste se convierte en un espacio donde coinciden tres corrientes:

- el racionalismo filosófico derivado de Avempace,
- el ascetismo sufi procedente del Magreb,

-y la memoria aristocrática hudí, cultivada en enclaves como Ricote, Ulea o Blanca (Aldarache).

Esta mezcla convierte a la región en un terreno propicio para la aparición de figuras como Abū Ja‘far al-‘Uryābī, Sidi Abū Ya‘zza y, en última instancia, Ibn Sab‘īn.

El retiro filosófico descrito por Avempace encuentra, en el paisaje del valle de Ricote y sus alrededores, una forma concreta: montañas aisladas, hospicios menores, caminos ribereños, grutas de pastores y estructuras defensivas que, con el tiempo, devienen escenarios de introspección.

5.9 Avempace y la topografía del retiro: paisaje y filosofía

Una de las intuiciones más profundas del Tadbīr al-mutawahhīd es que el sabio debe situarse en un entorno que no perturbe su vida interior. El paisaje del sureste, especialmente el valle de Ricote, ofrecía precisamente este equilibrio: cercanía a centros urbanos como Murcia o Mula, pero suficiente aislamiento como para permitir una experiencia de retiro.

La topografía de la región contribuyó a ello. Los puertos de montaña, los ribāṭs de estirpe almorávide, los graneros fortificados y los bordes escarpados del Segura generaban un ambiente adecuado para figuras que buscaban, como el mutawahhīd, una vida entre la contemplación y el servicio moral.

5.10 Banū Darray y Avempace: el cruce de dos herencias

El capítulo anterior mostró cómo los Banū Darray transformaron Aldarache en un enclave donde confluían genealogía, autoridad y paisaje. La llegada o permanencia indirecta de las ideas de Avempace en esta región explica por qué la memoria del solitario—del sabio retirado—pervivió aquí con tanta intensidad.

En un valle donde se asentaban nobles de origen zaragozano, donde circulaban manuscritos traídos desde el norte y donde el sufismo itinerante encontraba hospitalidad, la filosofía de Avempace se integró en un ecosistema natural. Allí, la figura del mutawāḥḥid adquirió una dimensión espiritual que superaba lo estrictamente racional: el sabio retirado se convierte en un maestro silencioso, un modelo de vida interior para la comunidad.

5.11 La huella de Avempace en el sufismo del sureste

Aunque Avempace no fue un sufí, sus ideas sobre la soledad y el retiro resonaron con fuerza en los movimientos espirituales del sureste. La presencia de maestros como al-‘Uryābī o Abū Ya‘zza consolidó una síntesis original: una espiritualidad que une la disciplina racional averroísta con la experiencia mística del ascenso interior.

Esta combinación prepara el terreno para la obra de Ibn Sab‘īn, cuyo concepto de wahda muṭlaqa—unidad absoluta—transfigura la noción de Avempace de la unión con la inteligencia activa. Allí donde Avempace

detiene su especulación, Ibn Sabʿīn da un salto hacia la metafísica unitiva.

5.11.1 Ibn Sabʿīn

La relevancia del valle de Ricote como 'ecosistema avempaciano' no queda solo en el plano de las influencias difusas. Encuentra su confirmación más tangible en la figura de Ibn Sabʿīn de Murcia (1217-1270). Formado en la espiritualidad de esta región, Ibn Sabʿīn representa la síntesis viva y radical de las corrientes aquí descritas: la herencia filosófica racional (que enfrenta directamente en sus cartas a Federico II), el ascetismo extremo de los maestros sufíes locales, y la sensibilidad aristocrática e intelectual de los linajes hudíes asentados. Su doctrina de la unicidad absoluta (al-wahda al-muṭlaqa) y su exigencia de un retiro (khalwa) total para el buscador, pueden leerse como la transmutación mística del ideal del mutawahhīd. En Ibn Sabʿīn, la 'soledad' avempaciana abandona el marco de la ética ciudadana para convertirse en una vía metafísica de desaparición en lo Uno. Su existencia misma es el testimonio más elocuente de que el valle de Ricote no solo acogió ideas foráneas, sino que fue un crisol capaz de generar, a partir de ellas, un pensamiento original y universal.

5.12 Murcia como encrucijada: manuscritos, maestros y estudiantes

Murcia desempeñó un papel esencial en la conservación y transmisión de la obra de Avempace.

Diversos testimonios apuntan a la existencia de bibliotecas privadas donde circulaban copias tempranas del Tadbīr al-mutawaḥḥid y de sus tratados científicos. Allí, médicos, juristas y poetas encontraron un ambiente propicio para absorber la herencia zaragozana.

Los caminos entre Murcia, Ricote, Ulea y Blanca eran frecuentes, y las familias de la pequeña nobleza local actuaban como patronos informales de hombres de estudio. No es exagerado afirmar que, en la primera mitad del siglo XII, el sureste funcionó como la “segunda vida” de Avempace.

5.13 Continuidad de Avempace en el pensamiento andalusí tardío

El legado de Avempace alcanza su culminación en dos figuras: Averroes e Ibn Sabʿīn. Para el propósito de este libro, es especialmente relevante la relación con el segundo. La sensibilidad filosófica que se desarrolló en la región—mezcla de racionalismo y espiritualidad extrema—permitió que el pensamiento de Avempace se transformara en la base de un nuevo tipo de misticismo filosófico.

La huella de Avempace en el sureste no debe buscarse en citas directas, sino en la formación de un clima intelectual donde el retiro se convertía en ruta hacia la verdad.

5.14 Conclusión: Avempace como fundamento invisible del paisaje espiritual del valle

Este capítulo ha mostrado cómo la filosofía del mutawaḥḥid no es un fenómeno aislado de Zaragoza, sino un movimiento que viajó hacia el Levante, encontró acogida en tierras de Tudmir y resonó profundamente en regiones como el valle de Ricote.

El sureste peninsular se transformó, a lo largo del siglo XII, en un escenario donde las intuiciones de Avempace se mezclaron con el sufismo itinerante, la memoria hudí y la topografía del retiro. De este cruce surgió un paisaje espiritual que culminó, un siglo más tarde, en la radicalidad metafísica de Ibn Sabʿīn.

El siguiente capítulo explorará precisamente este tránsito: la vía Zaragoza-Valencia-Murcia y la confluencia entre espiritualidad y filosofía que permitió a la región convertirse en un laboratorio de pensamiento único en al-Andalus.

5.15 La Cadena de Transmisión: Del Maestro al Valle

Esta "silsila" (cadena) no es una teoría, es una geografía del conocimiento que se ha rescatado:

1.-Abū ‘Alī al-Ṣadafī: El gran maestro que trajo los tesoros del saber de Oriente. Él es la raíz de la que se alimenta el pensamiento crítico.

2.-Avempace (Ibn Bāyya): El genio de la razón y autor de "El régimen del solitario". Él define al sabio que se eleva por encima de lo mundano, una figura que usted sitúa físicamente en parajes como la Losilla.

3.-Ibn Sa‘āda: El transmisor clave que desplaza este núcleo de pensamiento hacia el Sharq al-Andalus (el Levante), permitiendo que la llama no se apague.

Murcia y el Valle de Ricote: El destino final donde esta sabiduría se refugia. Aquí, el pensamiento andalusí no muere, sino que vive una metamorfosis hacia el misticismo absoluto de Ibn Sab‘īn y la pedagogía universalista de al-Riqūṭī. Así se puede decir con total seguridad:

"El hermetismo de Ricote no es una invención literaria; es una herencia documentada. El valle no era una periferia aislada, sino el baluarte final donde la razón de Avempace se transformó en la luz mística que hoy todavía respiramos entre sus huertos."

5.15.1 Poema: El Sabio junto a la Montaña: Losilla y Aldarache⁶

1. La fuente del saber

Al Şadañ dio la luz,

Avempace la tomó consigo.

Con mirada clara y lúcida,

fluyó sobre tierra y mar.

2. El camino hacia Oriente

Ibn Sa‘āda fue el puente,

hacia el oriente del país.

Miró al pasado de regreso,

con la sabiduría en su mano.

3. Murcia se vuelve el corazón

Murcia acogió el saber,

como agua que brota de la fuente.

Dejó vivir la antigua sabiduría,

floreciendo bajo el sol cálido.

4. El valle del sosiego

En el valle de Ricote,

la sabiduría permaneció libre.

Trajo calma y también paz,

para los maestros que allí pasaron.

5. No es un lugar marginal

No es un sitio olvidado,

en los márgenes del tiempo.

Aquí no falta la sabiduría,

vive sin lucha encarnizada.

⁶ WESTERVELD, Govert (2025). Omwandelingen. Spiegelingen in de stroom. Filosofische Reflectie op het wateroppervlak. Traducción del poema holandés “El Sabio” (De Wijze).

6. El sabio junto a la montaña
Cerca de Losilla y del muro,
de Aldarache en su quietud.
En ese fragmento de tierra sagrada,
el alma tomó conciencia de Dios.

7. El alma de la naturaleza
Entre árboles y frutos cítricos,
creció el saber del espíritu.
Bajo el cielo azul y abierto,
allí se permaneció con mayor plenitud.

8. La cadena de la sangre
No es azar ni casualidad,
es texto fundado en los hechos.
La sabiduría da brillo al valle,
nunca hechizada por la mentira.

9. Ibn Sabʿīn, la estrella
De este corazón surgió él,
maestro del Dios Uno.
Incluso en La Meca fue escuchado,
siguiendo su propio destino.

10. Al-Riqutí, el guía
La escuela del hombre de lenguas,
enseñó a pueblos de toda nación.
Todo lo que el ser humano concibe,
formó parte de su enseñanza.

11. La crítica se disipa
Quien no lee lo aquí escrito,
pierde de vista lo hermético.
Lo que permanece en los libros,
es la silsila de la gloria.

12. El fluir eterno
Del maestro hacia el valle,
la línea es firme y continua.
Para que hoy pueda saberse,
cuál es la verdad verdadera.

5.16 El Cidro y la Estética del Solitario

Tras haber recorrido el denso tejido intelectual que une Zaragoza con el Valle de Ricote, y tras comprender cómo la figura del mutawaḥḥid —el sabio solitario— de Avempace echó raíces en la espiritualidad de Murcia a través de figuras como al-Ṣadaḥī e Ibn Saʿāda, llegamos a un símbolo vivo de este retiro: el cidro. Este fruto, que Ibn Sabʿīn conoció bien en su Murcia natal antes de su radical salto hacia la Unidad Absoluta, no es un cítrico común; es, en sí mismo, un tratado de filosofía natural.

El cidro representa la paradoja del sabio: posee una corteza ruda, gruesa y protectora —como el régimen de vida que el solitario impone a su alma para preservarla del ruido del mundo—, pero guarda en su interior una fragancia capaz de perfumar todo un huerto. En la tradición andalusí, su elegancia y su carácter medicinal lo convirtieron en un objeto de lujo y contemplación. Al igual que el pensamiento de Avempace, el cidro no se entrega fácilmente; exige ser tratado, confitado y comprendido para revelar su dulzura oculta.

Invitamos ahora al lector a asomarse a estos versos sobre el árbol del paraíso en el valle de Blanca, donde el agua del Segura y la piedra de las sierras se unen para proteger un aroma que, como la sabiduría del

mutawahhid, sobrevive a las inundaciones del tiempo
y al olvido de la historia.

5.16.1 Poema: Cidro⁷

1
Blanca, de árboles colmada,
agua de río por doquier.
Para soñar fue creada,
valle del cielo al nacer.

2
Vallas de piedra el jardín,
piedra que es de la montaña.
De rasgos comunes, fin,
muro que el trabajo extraña.

3
Árbol con sed de humedad,
arroyos por el huerto.
Llega el riego con bondad,
agua en paso veloz y abierto.

4
El río fluyó con premura,
mucho agua por los rincones.
Inundación y amargura,
lágrimas en Blanca, a montones.

⁷ WESTERVELD, Govert (2025). Het welriekende hof in Blanca: Filosofie van de vruchtbomen in de poëzie van Al-Andalus. Traducción del poema holandés “Sukade” (Cidro).

5

Aroma a cidra en el viento,
deseo de ver la flor.

Muchos suspiros siento,
abejas zumban con honor.

6

Árboles, de flor guardianes,
dan brillo al hermoso fruto.

El viento dice sus planes,
fama en el pueblo, tributo.

7

Las hojas gritan al aire,
cogidas en gran cantidad.

Cocina de gran donaire,
carne en festividad.

8

Su calma y su gran efecto,
sabor que al aroma calma.

Para el alma es lo perfecto,
infusión que sana el alma.

9

Se usa también en dulzura,
con su cáscara al momento.

Jarabe de gran finura,
nada se pierde al sustento.

10

Lujo y mucha elegancia,
que pronto se nota al ver.

Culinaria en su fragancia,
sube a la cima su ser.

11

Cáscara en dulce confitada,
el azúcar le dio uso.
Poca agua, fragancia amada,
costumbre que el tiempo impuso.

12

Más cáscara que zumo entrega,
fruto grande para el tacto.
A pesar de lo que niega,
el cultivo sigue intacto.



Figura 8. Cidro (*Citrus medica*)

6 Hermetismo y ciencia sagrada en al-Andalus

La historia intelectual de al-Andalus ha sido descrita muchas veces como el resultado de la confluencia entre la herencia griega, las ciencias orientales y las prácticas espirituales del Islám occidental. Pero más allá de la estricta filosofía, más allá incluso de las ciencias astronómicas y médicas que florecieron en Córdoba, Zaragoza o Denia, existió un ámbito doctrinal más profundo y menos visible que impregnó de manera silenciosa la cultura andalusí: la tradición hermética. Este cuerpo de enseñanzas, transmitido a través de textos atribuidos a Hermes Trismegisto, no constituyó nunca una escuela organizada en al-Andalus, pero sus ideas circularon con notable persistencia desde el siglo X y fueron reinterpretadas por sabios, astrólogos, médicos y sufíes. Su presencia es fundamental para comprender la atmósfera intelectual que alcanzó zonas aparentemente periféricas como Tudmir y, de manera singular, el valle de Ricote.

El hermetismo llegó a la Península integrado en una corriente más amplia de saberes esotéricos — astrología, alquimia, medicina espiritual, filosofía simbólica— que los traductores árabes habían heredado de Alejandría, Bagdad y Harrán. En al-Andalus, su recepción quedó ligada a dos grandes dinámicas históricas: por un lado, la circulación de manuscritos científicos y filosóficos durante los siglos X-XI; por otro, el interés cada vez mayor por la armonía entre microcosmos y macrocosmos que caracterizó a médicos como Maslama al-Majrīṭī y a pensadores de la órbita zaragozana. No se trataba de magia en el sentido exotérico; era, más bien, una

forma de ciencia sagrada, una investigación sobre las correspondencias universales, la naturaleza del intelecto y la ascensión del alma.

6.1 Hermes Trismegisto en la tradición andalusí

La figura de Hermes ocupaba un lugar ambivalente. Para algunos, era un profeta antiguo —identificado a veces con Idrīs— que transmitió los secretos de la naturaleza antes del diluvio. Para otros, un sabio legendario cuyo nombre servía de marco para obras de astronomía, alquimia y ética esotérica. La presencia de textos herméticos en bibliotecas como las de Córdoba y Toledo es un hecho bien documentado, y algunos pasajes de dichos escritos aparecieron integrados en compilaciones médicas y astronómicas.

En este contexto, el hermetismo funcionaba menos como doctrina cerrada y más como ecosistema conceptual: un conjunto de imágenes, metáforas y principios que influía en la manera de leer el cosmos. El universo era un entramado vivo; las estrellas, señales; la naturaleza, un libro cifrado. Y, sobre todo, el ser humano podía elevarse hasta la contemplación del Intelecto Universal mediante una purificación interior que no era ajena a la experiencia sufí ni a la filosofía racional.

La fusión de estos elementos generó un tipo de espiritualidad discreta pero persistente, presente especialmente en los territorios orientales de al-Andalus, donde la ciencia astronómica y la práctica ascética convivieron con facilidad.

6.2 Los territorios orientales: entre ciencia, magia natural y astronomía

Si Córdoba representó la sofisticación cortesana, y Sevilla la hegemonía política, las tierras de la marca superior y de la costa levantina —Zaragoza, Denia, Valencia, Murcia— se convirtieron en un espacio privilegiado para la recepción científica y hermética. Allí confluyeron astrónomos, médicos, matemáticos y ascetas, todos ellos interesados en comprender las leyes ocultas del mundo.

Especialmente relevante fue Zaragoza bajo los Banū Hūd. La ciudad se había convertido en epicentro de traducciones, debates astronómicos y comentarios filosóficos. Entre sus bibliotecas circulaban obras de al-Kindi, tratados neoplatónicos atribuidos a Aristóteles y textos herméticos que hablaban de la estructura del cosmos como organismo unitario. Esta atmósfera es clave para comprender la obra de Avempace, quien heredó esa sensibilidad y la transformó en una filosofía del retiro interior.

Desde Zaragoza, estos manuscritos viajaron por rutas comerciales y cortesanas hacia Denia, Valencia, Murcia y finalmente Tudmir. La movilidad de ulemas, científicos y mercaderes garantizó que ideas muy sofisticadas penetraran en espacios rurales. De este modo, doctrinas tan elevadas como la del intelecto agente, la unidad del cosmos o la jerarquía de los mundos alcanzaron lugares como el valle de Ricote, donde su recepción se produjo en formas inesperadas.

6.3 Hermetismo filosófico y hermetismo operativo

En al-Andalus coexistieron dos formas de hermetismo. La primera, filosófica, centrada en la purificación del alma, la contemplación del Intelecto y la comprensión simbólica del cosmos. La segunda, operativa, relacionada con prácticas alquímicas y astronómicas, algunas de ellas desarrolladas en escuelas científicas de Toledo y Denia.

En su vertiente filosófica, el hermetismo se entendía como preparación interior. El sabio debía alejarse del tumulto social para elevar la mente hacia los principios eternos. Esta idea coincide de manera profunda con el *mutawahhid* de Avempace, con la *‘uzla* (retiro) de los sufíes y con las prácticas de ascetas documentadas en el sureste andalusí. En su vertiente operativa, los manuales herméticos ofrecían correspondencias entre astros, metales y estados del alma, así como interpretaciones cosmológicas que complementaban la astronomía científica.

Ambas corrientes —la especulativa y la experimental— se retroalimentaron en ciudades como Denia, donde la astronomía naval convivía con la medicina astrologizada, y en Murcia, donde maestros procedentes de Oriente integraron la sabiduría natural en la enseñanza médica.

6.4 Ciencia sagrada y paisaje simbólico

Una de las contribuciones más profundas del hermetismo a la cultura andalusí es la idea del paisaje como texto sagrado. Las montañas, las cuevas, los ríos y los desfiladeros no eran simples accidentes geográficos; eran signos, umbrales y símbolos que invitaban al descubrimiento interior. Esta concepción encontró un terreno particularmente fértil en las comarcas montañosas de Tudmir.

Las alturas de Ricote, el puerto de la Losilla, los pasos naturales hacia El Rellano o Blanca, los graneros fortificados como Aldarache —todos ellos escenarios de memoria espiritual y resistencia— adquirieron una lectura hermética: eran puntos de contacto entre lo terreno y lo celeste, lugares donde el retiro físico facilitaba la contemplación intelectual.

Este modo de ver el paisaje explica por qué la tradición del solitario —asceta, ermitaño o sabio retirado— tuvo tanta persistencia en el sureste. La geografía se convirtió en aliado de la espiritualidad, y la espiritualidad en lectura interior del territorio.

Sin pretender establecer una filiación textual directa —a menudo imposible para estas corrientes subterráneas—, lo que aquí se propone es que el imaginario hermético formaba parte del sustrato cultural que hizo intelectualmente posible y socialmente legible tanto la filosofía del retiro de Avempace como las prácticas de ascetismo montaños documentadas en el valle de Ricote.

6.5 Hermetismo y sufismo: convergencias

El sufismo de al-Andalus fue diverso. Desde las prácticas disciplinarias de los ribāṭs hasta las enseñanzas de Ibn al-‘Arabī, pasando por los círculos zaragozanos y murcianos, siempre existió un fuerte vínculo entre experiencia interior y simbolismo cosmológico. Esta afinidad favoreció la asimilación del hermetismo en términos éticos y contemplativos.

El tema de la unidad del cosmos —clave en la literatura hermética— fue reinterpretado por místicos como Ibn Sab‘īn en su doctrina de la Wahda Muṭlaqa: la Unidad Absoluta, donde todas las cosas se reducen a una sola realidad sin grados ni distancias ontológicas. Aunque Ibn Sab‘īn es posterior al periodo que nos ocupa, sus ideas se nutren del largo contacto entre filosofía, sufismo y hermetismo en la Península. Su recepción en Murcia y en tierras próximas al valle de Ricote confirma la persistencia de este modo de pensar.

La presencia de solitarios en el Valle de Ricote durante los siglos XI-XIII no puede separarse de este trasfondo común. El retiro buscaba la purificación de la percepción: aprender a leer el mundo como símbolo, a comprender la estructura íntima del ser. En esta búsqueda convergían hermetistas, filósofos y sufíes.

6.6 El hermetismo como preparación para Avempace

El ambiente intelectual que hemos descrito constituye la antesala perfecta para la figura de Avempace. Aunque no fue hermetista, Avempace heredó un suelo conceptual modelado por la ciencia sagrada. Su visión del mutawaḥḥid, el sabio solitario que asciende al Intelecto, encaja profundamente con las imágenes herméticas de la elevación del alma. Sus tratados se desarrollan en un clima donde el laboratorio astronómico, el ascetismo sufí y la cosmología simbólica formaban parte de un mismo horizonte.

Zaragoza —su ciudad natal e intelectual— fue uno de los centros donde el hermetismo filosófico se mezcló con la astronomía avanzada. La presencia de textos atribuidos a Hermes, la circulación de escritos neoplatónicos y la investigación astronómica crearon un ambiente donde la contemplación del cosmos era al mismo tiempo investigación científica y búsqueda espiritual.

El tránsito de estas ideas hacia el sureste, a través de redes de maestros y manuscritos, explica por qué comarcas como Tudmir recibieron no solo astronomía y medicina, sino también modos de pensar donde el paisaje y el intelecto formaban parte de un mismo orden simbólico.

6.7 La Higuera y el Velo de Hermes

Tras explorar el universo del hermetismo y la ciencia sagrada en al-Andalus, comprendemos que para el sabio andalusí la naturaleza no era un objeto de estudio inerte, sino un libro cifrado de correspondencias divinas. En este entramado de símbolos, la higuera se alza como la representación vegetal del conocimiento hermético: un árbol que, desafiando la norma de la naturaleza, oculta su flor en el interior del fruto.

Así como Hermes Trismegisto enseñaba que la verdad está protegida por un velo y que el ascenso al Intelecto exige una mirada introspectiva, la higuera nos ofrece una lección de "interioridad". En el Valle de Ricote, este árbol —humilde en apariencia, pero inmenso en su sombra y generosidad— es el reflejo del mutawāḥḥid o del asceta: alguien que florece hacia dentro, lejos del ruido exterior, madurando un secreto dulce que solo se entrega a quien sabe descifrar su silencio. El higo es, en esencia, la metáfora de la ciencia sagrada: una pulpa de luz protegida por una piel modesta, un tesoro que, como el saber de los Banū Darray o las enseñanzas de Avempace, aguarda en la penumbra de los huertos del Segura.

6.7.1 Poema: Higuera⁸

1

Flor discreta en su camino,
parte fiel de su existencia.
Crece el fruto con su sino,
luz y mística presencia.

2

Velo verde es su ramaje,
fruto, un tesoro escondido.
Beso púrpura en el viaje,
dulce secreto vivido.

3

La higuera sigue suspirando,
susurrando siempre al viento.
Tanto peso está cargando,
fruto de amor y contento.

4

Da una sombra deliciosa,
donde el sol besa la tierra.
Su opulencia es generosa,
paz que el verano nos cierra.

5

Dos cosechas nos regala,
su bondad es gran tesoro.
Cerca de casa se instala,
pensamiento que yo adoro.

⁸ **WESTERVELD, Govert** (2025). Het welriekende hof in Blanca: Filosofie van de vruchtbomen in de poëzie van Al-Andalus. Traducción del poema holandés “Vijgenboom” (Higuera).

6

Ramas con vital empeño,
savía que es miel en esencia.
Como amigo y dulce dueño,
recompensa en su presencia.

7

El dulzor del higo bueno,
jugosidad que estremece.
De un placer sagrado lleno,
esta delicia florece.

8

Néctar de miel se desprende,
cual abeja en su jornada.
Con sus alas nos defiende,
mientras vuela enamorada.

9

Sus ramas son como brazos,
de un amante sin decoro.
Atrae al fruto en sus lazos,
madurez de un gran tesoro.

10

Aunque sus ramas se tuerzan,
sin las yemas apretadas.
Sus higos dulces se esfuerzan,
dando alegrías sagradas.

11

Prueba el higo en su calor,
su sabor calma el sentido.
Como hace el gran amor,
dejando el alma en olvido.

12

El higo es como el amor,
dulce, oculto y delicado.
Quien lo arranca con furor,
solo hilos ha encontrado.

13

La higuera florece ardiendo,
resplandor de gran solera.
Tiempos de ir y de ir viendo,
el valor el alma espera.

14

En el rocío se inclina,
con respeto al nuevo día.
El jugo que se adivina,
un acto de valentía.

15

Cae el higo ya maduro,
una mañana cualquiera.
Cual pasión en tiempo duro,
si el cuidado no le espera.

16

Higos callan en su huerto,
donde el fresco es alegría.
Ramas sueñan en lo abierto,
higo que reza y nos guía.

17

Voz de espuma lleva el río,
con los años le ha hablado.
Sin frenos en su albedrío,
la sed juntos han curado.

18

En sus mejillas hay brillo,
fruto en la sombra guardado.
El deseo no es sencillo,
higo que calla lo amado.

19

Su apariencia es de humildad,
terrenal en su modestia.
Cada hoja, su voluntad,
del invierno es la respuesta.

20

Fruta falsa, flor interna,
con semilla en su interior.
No florece hacia afuera,
todo crece en su amor.



Figura 9. Higuera (*Ficus carica*)

7 Avempace y la estructura hermética del intelecto

7.1 Un aristotélico en tierra de mestizaje intelectual

Avempace aparece en la historia del pensamiento andalusí como un filósofo situado en una frontera compleja: heredero del aristotelismo oriental, impregnado de la universalidad especulativa de al-Fārābī, cercano a un racionalismo médico y matemático, pero operando en un contexto donde persistían ecos de antiguas corrientes esotéricas, especialmente herméticas. No participó en ninguna de ellas de forma doctrinal; ninguna de sus obras sugiere adhesión a mitos cosmogónicos, genealogías de potencias celestes o ritos de ascensión visionaria. Con él no hay magia, no hay teúrgia, no hay invocación. Sin embargo, la arquitectura interior que su filosofía propone, la manera en que concibe el ascenso del alma hacia el Intelecto Agente y la figura del mutawāḥḥid como sujeto de una soledad activa, presentan semejanzas profundas con la gramática metafísica del Corpus Hermeticum. La afinidad no reside en los contenidos externos, sino en la forma. Avempace no es hermético, pero su anatomía del intelecto parece haber sido tallada con herramientas que, en otro tiempo, también dieron forma a las estructuras espirituales del hermetismo tardoantiguo.

Zaragoza era, en tiempos de Avempace, un escenario idóneo para tales entrecruzamientos. La ciudad estaba impregnada de astronomía, medicina, filosofía griega traducida, tradiciones astrológicas sabianas y

prácticas de retiro sufí urbano. Este ambiente permitió que ciertas intuiciones estructurales —como la perfección a través de la interiorización, la purificación como condición del conocimiento y la ascensión de la luz intelectual hacia su origen— circularan entre escuelas diversas. El filósofo zaragozano, aun sin participar de las doctrinas esotéricas, respiró ese clima.

El análisis que sigue opera en dos registros distintos. Por un lado, rastrea paralelismos estructurales profundos entre la filosofía de Avempace y la gramática ascensional del hermetismo, paralelismos que no suponen dependencia textual sino una convergencia en la lógica del pensamiento sobre la perfección. Por otro, traza la recepción histórica y transformación de los conceptos avempacianos en la espiritualidad andalusí posterior, donde la conexión es ya de influencia y legado intelectual.

7.2 La arquitectura metafísica compartida: paralelismos sin influencia

Una lectura cuidadosa del Tadbīr al-mutawahhīd revela una estructura ascensional que recuerda al itinerario hermético del alma. El Corpus Hermeticum, especialmente en los tratados I, IV y XIII, presenta un movimiento que parte de la multiplicidad material, pasa por una purificación que elimina los “doce torbellinos” del alma y culmina en la unión con el Nous. El hermetismo plantea una antropología fuerte: el ser humano contiene una chispa divina, caída en el mundo, que debe reconocer su origen. Avempace no comparte este mito; su lenguaje es estrictamente aristotélico y su teleología

es natural, no emanatista. Pero ambos sistemas coinciden en una misma secuencia abstracta: el ascenso se produce mediante un proceso de despojamiento interior, una progresiva unificación del alma y un acto final de intelección luminosa.

En Avempace, este proceso se formula como la transición del intelecto posible hacia el intelecto adquirido, bajo la acción del Intelecto Agente. El momento culminante es un estado de claridad total, sin mezcla, donde el sujeto pensante y el objeto pensado coinciden. Para el hermetismo, sería un retorno del alma a su patria celeste; para Avempace, es el cumplimiento de la potencia intelectual del hombre. Aunque los fundamentos teóricos divergen, ambos describen un trayecto que comienza en lo múltiple y culmina en lo uno. La afinidad no implica transmisión, sino convergencia estructural.

7.3 El mutawahhid: soledad, iluminación y el gobierno interior

El concepto central del pensamiento ético-político de Avempace es el mutawahhid, el solitario que se gobierna a sí mismo cuando la ciudad en que vive no permite una vida virtuosa. Este solitario no es un anacoreta; no busca la eremítica del desierto ni el aislamiento físico. Su soledad es arquitectónica: construye en su alma la ciudad que fuera no existe. Las facultades se convierten en ciudadanos; la razón, en legislador; la virtud, en armonía interna. El solitario avanza hacia la unificación interior mediante orden, rectificación y purificación de su imaginación. Este silencio gobernado crea un estado propicio para el encuentro con el Intelecto Agente.

La figura del mutawahhīd recuerda, sin reproducirla, la del iniciado hermético que progresa en soledad hacia la iluminación del Nous. En ambos casos, la multitud corrompe y confunde; la verdad sólo puede recogerse en la interioridad. Pero Avempace racionaliza este proceso: no hay revelación, sino actualización; no hay visión, sino acto intelectual. Aun así, la afinidad simbólica es profunda: el solitario, ya sea hermético o aristotélico, avanza hacia una luz superior que lo transforma en unidad.

7.4 El Tadbīr al-mutawahhīd y el Corpus Hermeticum: un paralelismo estructural

Si se comparan ambos textos desde un punto de vista estructural —no doctrinal— se observa un mismo diagrama del ascenso:

Inicio en la multiplicidad:

En Herm es el caos sensorial; en Avempace, la confusión de la ciudad imperfecta y de la imaginación no gobernada.

Purificación progresiva:

En Herm, eliminación de las pasiones planetarias; en Avempace, rectificación de opiniones, control de pasiones y purificación de la imaginación.

Unificación del alma:

Para Herm, el alma vuelve a reconocer su naturaleza divina; para Avempace, las facultades se ordenan bajo razón en una polis interior.

Iluminación final:

Hermes describe la unión con el Nous; Avempace, el inteccionar de las formas puras bajo la luz del Intelecto Agente.

La coincidencia de esta secuencia explica por qué Avempace puede leerse como un “racionalista de estructura hermética”, aunque jamás adoptara la metafísica emanatista del hermetismo. Es el esqueleto del itinerario —no su vestidura mitológica— lo que se asemeja.

7.5 Zaragoza y la convergencia cultural: hermetismo, filosofía, sufismo

La Zaragoza de los siglos XI y XII era un nodo intelectual donde confluían corrientes antiguas y nuevas. Las traducciones de textos griegos, las tradiciones astrales sabianas, la lectura de Plotino a través de la Teología de Aristóteles, la presencia de sueños urbanos y la medicina galénica creaban un ecosistema en el que la idea de perfección interior resultaba familiar. No existió una escuela hermética formal; sin embargo, manuales astrológicos con herencia hermética circulaban entre médicos y astrónomos, y los místicos musulmanes desarrollaban prácticas de retiro que evocaban la purificación del alma.

Avempace creció en esta atmósfera sincrética. Su filosofía es un intento de clarificar, racionalizar y someter a orden conceptual un paisaje cultural marcado por la idea de luz interior. Allí donde el hermetismo veía teofanías, Avempace describía procesos; donde el sufí practicaba la dhawq, él

hablaba de habituación intelectual. La ciudad no solo fue su origen biográfico: fue el molde de su estructura intelectual.

7.6 La ciencia del retiro (‘uzla) y la soledad activa

La ‘uzla, el retiro interior, aparece en Avempace sin el misticismo afectivo del sufismo. Es un procedimiento epistemológico. El sabio se retira no para experimentar estados extáticos, sino para aislar la actividad intelectual de las perturbaciones externas. Esta soledad activa purifica la imaginación y prepara el terreno para la recepción de las formas. El retiro es una técnica cognitiva, un método para intensificar la luz del intelecto.

Sin embargo, el parentesco con el entorno espiritual del Islám es evidente. La ‘uzla fue entendida en el sufismo como un afinamiento del corazón, pero en Avempace se convierte en una arquitectura de claridad. No reniega de la experiencia interior; simplemente la convierte en instrumento racional. Este gesto de transmutación —de una práctica espiritual en una técnica intelectual— es quizá su herencia más sutil.

7.7 Avempace como precursor de la espiritualidad del sudeste andalusí

El sureste andalusí, especialmente Murcia, Almería y Granada oriental, desarrolló desde el siglo XII una tradición espiritual centrada en la interioridad, la soledad y la ascensión del alma. Aunque Avempace no influyó directamente en estos autores como un

maestro reconocido, sus conceptos circularon y se transformaron. Ibn Ṭufayl recoge el itinerario del solitario y lo convierte en un relato filosófico-místico. Ibn al-‘Arabī radicaliza la interioridad y la convierte en ontología. Ibn Sab‘īn, en Murcia, fusiona filosofía, sufismo y hermetismo en un monismo absoluto.

En este triángulo, Avempace es el primer arquitecto. Él define la posibilidad de un camino interior autónomo, no dependiente de la revelación ni de la política. Define también la soledad como condición del conocimiento perfecto. Y modela la ascensión intelectual como un retorno a la luz.

7.8 De Avempace a Ibn Ṭufayl, Ibn al-‘Arabī e Ibn Sab‘īn: un puente de interioridades

El solitario avempaciano reaparece en la literatura posterior:

– En Ibn Ṭufayl, como Ḥayy ibn Yaqzān, figura aislada que asciende desde la naturaleza hacia la luz intelectual sin maestro y sin ciudad. El esqueleto es avempaciano; la atmósfera es hermética.

– En Ibn al-‘Arabī, el retiro se transforma en viaje ontológico, donde la iluminación ya no proviene del Intelecto Agente, sino de Dios mismo, que se manifiesta a través de infinitas formas. Pero la idea de un camino interior que conduce a la unidad sigue evocando a Avempace.

– En Ibn Sab‘īn, el monismo radical da un giro extremo al concepto de unidad. La iluminación es

inmediata y absoluta. Sin embargo, la soledad del sabio, su rechazo de la multitud y su tendencia a la interiorización suenan aún al eco del zaragozano.

Avempace, por tanto, es el punto en que el aristotelismo se vuelve interioridad, donde la filosofía y una espiritualidad todavía sin nombre comparten una estructura profunda.

7.9 El paisaje interior como síntesis final

El capítulo concluye con la constatación de que Avempace, sin ser hermetista ni místico, construyó una arquitectura del intelecto que, por su forma, conecta con tradiciones que él nunca asumió explícitamente. La ascensión del alma, la purificación de la imaginación, el retiro activo y la ciudad interior son conceptos que resuenan a lo largo de la historia intelectual del Occidente islámico. La filosofía aristotélica, al fundirse con un paisaje cultural densamente simbólico, dio lugar a un territorio interior donde la luz del intelecto y la luz espiritual se rozan sin identificarse.

Avempace es el delineador de ese territorio. A partir de él, la tradición andalusí comprenderá que la sabiduría es un camino de soledad, que el interior del hombre es una ciudad que debe ser gobernada, que el conocimiento es una ascensión y que la luz que corona ese ascenso no pertenece al hombre, pero lo transforma.

7.10 El lugar donde el intelecto se recoge

Tras este recorrido por la arquitectura intelectual de Avempace y sus resonancias profundas en la tradición espiritual andalusí, se hace evidente que su pensamiento no se agota en la exposición conceptual. La figura del mutawahhîd, la ascensión del intelecto hacia la luz y la construcción de una ciudad interior no son únicamente esquemas filosóficos: configuran una experiencia del pensar que roza el límite del lenguaje discursivo. Allí donde la razón alcanza su máxima claridad, comienza también su silencio.

El análisis precedente ha mostrado cómo Avempace, sin recurrir al mito ni a la revelación, delineó un paisaje interior que sería habitado posteriormente por filósofos, místicos y poetas. Ese paisaje —hecho de soledad activa, purificación de la imaginación y orientación hacia la unidad— no pertenece exclusivamente al dominio de la argumentación racional. Exige otras formas de expresión capaces de sugerir lo que no puede demostrarse, de evocar lo que no puede definirse.

La poesía se presenta entonces no como un adorno, sino como una prolongación natural de esta reflexión. Si la filosofía de Avempace traza el mapa del ascenso interior, el poema intenta captar su clima: la tensión entre multiplicidad y unidad, entre retiro y luz, entre el mundo exterior y la ciudad secreta del alma. El verso recoge aquello que la prosa analítica deja en penumbra: la vivencia del solitario, el peso del silencio, la transformación íntima que acompaña al conocimiento perfecto.

El poema que sigue debe leerse, por tanto, como una resonancia simbólica del capítulo anterior: no explica, no argumenta, no sistematiza. Acompaña. Y en ese acompañar, permite que la estructura hermética del intelecto, tal como Avempace la concibió, se manifieste bajo otra luz.

7.10.1 Poema: Castaño⁹

1

En el valle se alza un gran árbol,
alto y erguido, noble en su orgullo.
Castaño solemne y recogido,
refugio firme, fuerte como la roca.

2

Bajo su amplio manto
esconde innumerables frutos.
Tienen la medida justa,
que al madurar reclaman su caída.

3

El viento deja caer los frutos,
las púas guardan el dulce tesoro.
La vida no se corrompe
si el amor ilumina nuestro camino.

⁹ **WESTERVELD, Govert** (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Kastanjeboom” (Castaño).

4

No es fácil de alcanzar:
buscó incluso protección.
Su envoltura, tras la madurez,
defiende bien el fruto.

5

Espinosa como cobertura,
su erizo cumple su función.
Dentro, el fruto despierta
energía y alimento.

6

Así se oculta la sabiduría,
en el silencio de los sabios.
Solo cuando llega la madurez necesaria
su valor vuelve a revelarse.

7

Árbol que nunca ha fallado,
con raíces profundas y sabias.
Una sombra llena de historias;
su fruto, la vida entera como premio.

8

El río, con sus salmos de alabanza,
canta canciones de otros tiempos.
Donde limoneros y palmeras
danzan al viento en homenaje.

9

Siempre en busca de algo más,
empapado por la luz de la luna.
Tan dulce como el nombre del honor,
su fruto parece un gesto de Dios.

10

Blanca, llena de aire saludable,
guarda un árbol colmado de secretos.
Incluso su fruto, dulce como la miel,
podría embriagarnos.

11

Su fruto es alimento de reserva
en regiones montañosas.
Comida como el grano:
verdad dicha en pocas palabras.

12

Fue asado y fue cocido
en la cocina local.
Sobre la estufa encendida,
pronto se eleva su aroma.

13

A veces el fruto era molido
como cereal para el pan.
Se iba a buscarlo como a una reina,
cuando era salvación en la necesidad.

14

Los castaños velan como guardianes,
los frutos permanecen ocultos.
Con el puño del otoño despiertan los campos
y revelan la cosecha entre suspiros.

15

Un manto de castaños cubre las colinas,
hojas doradas en su color.
Coronas espinosas anuncian
otro año que llega con su aroma.



Figura 10. Castaño (*Castanea sativa*)

8 Los hudíes en el valle: guardianes de manuscritos y mediadores espirituales (s. XII)

8.1 La diáspora hudí y el viaje silencioso de los manuscritos

La caída de Zaragoza en 1118 no representó únicamente el fin político de un linaje; marcó también la dispersión de una de las culturas cortesanas más ricas de al-Ándalus. Los Banū Hūd, obligados a abandonar la ciudad, trasladaron consigo no solo bienes materiales, sino también el capital intelectual acumulado durante generaciones: manuscritos científicos, filosóficos y espirituales.

Entre los volúmenes envueltos en telas y guardados en cofres viajaban obras que habían circulado en los círculos filosóficos de Zaragoza, incluidos textos asociados a Avempace y a los linajes de transmisión aristotélica. Parte de ese legado se redistribuyó por Valencia y Denia, pero otra fracción —más discreta, menos documentada— buscó refugio en zonas interiores del Levante, entre ellas el valle de Ricote. Allí no se trataba de reconstruir una corte, sino de preservar una herencia intelectual amenazada.

8.2 Un valle con tradición espiritual propia

El valle no era un territorio vacío. Desde el siglo XI, los enclaves altos, las cuevas y las rábitas rurales del Ricote constituían un paisaje sacralizado por prácticas ascéticas y formas de espiritualidad silenciosa. Estos hombres —ermitaños, recitadores del Corán, buscadores solitarios— no pertenecían a una escuela doctrinal formal, pero sí representaban una espiritualidad rural profunda, caracterizada por la contemplación, la renuncia y la lectura simbólica del mundo natural.

Cuando los hudíes llegaron con su bagaje libresco y su memoria de Zaragoza, encontraron no un desierto humano, sino un territorio preparado para recibir un pensamiento más estructurado. El encuentro entre aristócratas exiliados y ascetas rurales ofreció una combinación inédita: memoria intelectual y experiencia espiritual directa.

8.3 Redes sufíes en movimiento: encuentros y resonancias

Durante el siglo XII, el Levante peninsular se integró en las rutas espirituales del sufismo occidental. Figuras como Ibn al-‘Arīf (Almería), Ibn Barrajān (Sevilla) o Ibn Qasī (Algarve) irradiaron enseñanzas que combinaban ascetismo, exégesis simbólica y, en algunos casos, implicación política.

Aunque no existen documentos que describan encuentros directos entre los descendientes hudíes del Ricote y estas figuras, los indicios son claros: la

presencia de manuscritos, la circulación de discípulos, las rutas que unían Murcia con el litoral y el interior, y la tradición oral del valle sugieren una convergencia de influencias. En este contexto, la filosofía del mutawahhid de Avempace —centrada en el gobierno interior— encontró eco en las prácticas sufíes que insistían en la purificación del corazón.

De ese diálogo tácito surgió un terreno fértil: la articulación entre intelecto, contemplación y ascenso espiritual.

8.4 Ibn Qasī y el modelo del sufí contestatario

Entre los maestros del sufismo occidental, Ibn Qasī destaca por su audacia política. Su revuelta en el Algarve hacia 1144 mostró que el sufismo podía convertirse en un lenguaje de legitimación alternativa al poder central. Su uso de símbolos herméticos, su retórica mesiánica y su afirmación de autoridad espiritual provocaron un impacto que alcanzó a numerosos círculos del occidente islámico.

Para los hudíes del valle, atentos a las transformaciones políticas y espirituales de su tiempo, la memoria de Ibn Qasī pudo servir como precedente conceptual: un modelo de cómo la interioridad podía articularse con la acción histórica, y de cómo una comunidad espiritual podía convertirse en núcleo de resistencia.

8.5 Transformación silenciosa: del exilio a la mediación espiritual

A lo largo del siglo XII, los descendientes hudíes del Ricote dejaron de ser simples guardianes de manuscritos. Sus bibliotecas —domésticas, discretas, pero activas— se ampliaron con textos sufíes, compendios de simbolismo coránico y tratados herméticos que circulaban por los centros del Levante.

Su papel se transformó:

- mecenaz discretos de copistas y ascetas;
- mediadores entre el saber escrito y las prácticas orales del valle;
- puentes culturales entre la memoria filosófica zaragozana y las enseñanzas sufíes en expansión.

Aunque no existen diplomas ni crónicas que documenten este proceso, su huella puede leerse en la persistencia de topónimos, en la tradición oral y en la arquitectura espiritual del paisaje: el valle se convirtió en un laboratorio silencioso donde filosofía, hermetismo y sufismo convivían sin fusionarse del todo.

8.6 Hacia el siglo XIII: la chispa de Ibn Hūd

Cuando Ibn Hūd inició su levantamiento en 1228, buscaba no solo apoyo militar, sino también legitimidad espiritual. El valle de Ricote —donde generaciones de hudíes habían custodiado manuscritos y fomentado prácticas contemplativas—

ofrecía algo más que refugio: ofrecía un sustrato doctrinal maduro.

Los habitantes del valle, formados en un ambiente donde la soledad filosófica avempaciana se había mezclado con la mística sufí y con la memoria de las revueltas espirituales, comprendieron el lenguaje simbólico y mesiánico que acompañaba la figura de Ibn Hūd. Su proclamación como “Señor del Tiempo” no se interpretó únicamente como gesto político, sino como la actualización de expectativas espirituales arraigadas desde generaciones.

Esta corriente subterránea contribuyó, de manera indirecta, a preparar el terreno intelectual que permitiría la formulación de la Wahda Mutlaqa en la obra de Ibn Sabʿīn. Más que un genio aislado, Ibn Sabʿīn fue la voz más elaborada de un paisaje espiritual que había madurado durante más de un siglo.

8.7 Conclusión: el valle como crisol espiritual

El Valle de Ricote no fue un simple refugio geográfico. Fue un crisol, un espacio donde se mezclaron:

- la herencia filosófica de Avempace,
- la interioridad ascética local,
- las redes sufíes del occidente islámico,
- y las expectativas mesiánicas del siglo XIII.

Los hudíes actuaron como mediadores, guardianes y catalizadores. Su papel, silencioso pero decisivo, explica por qué este valle se convirtió en uno de los escenarios intelectuales más singulares del sureste peninsular y en el humus donde germinaría la radical doctrina de la Wahda Mutlaqa.



Figura 11. El valle de Ricote era en el siglo Xi un enclave productivo y conectado, no un lugar aislado. Su paisaje "ordenado" es la base material para la posterior "carga espiritual".

8.8 Raíces de permanencia

Lo expuesto hasta aquí permite comprender que el poder de los hudíes en el Valle de Ricote no fue únicamente político ni militar, sino profundamente territorial y simbólico. Su influencia se ejerció en el tiempo largo, mediante la custodia del saber, la mediación espiritual y el arraigo en un paisaje que ofrecía estabilidad frente a la fractura histórica del exilio.

Ese poder no se manifestó como dominio visible, sino como permanencia: una fuerza silenciosa, capaz de resistir conquistas, desplazamientos y rupturas dinásticas. En este sentido, la naturaleza del valle se convierte en espejo de esa forma de autoridad: firme, duradera, profundamente enraizada.

El poema que sigue recurre a la imagen del roble no como ornamento literario, sino como símbolo de esa fortaleza callada. Árbol de longevidad y resistencia, el roble evoca la continuidad de una influencia que atraviesa generaciones, sostiene el territorio y ofrece sombra al saber preservado. A través de él, se expresa poéticamente aquello que la historia apenas documenta: la solidez invisible de un poder que no necesitó proclamarse para perdurar.

8.8.1 Poema: Roble¹⁰

1

Árbol de sombra poderosa,
raíces hondas, firmemente ancladas.
Nidos tejidos por golondrinas,
hojas reunidas como ramos.

2

Desafía siempre las tormentas
y resiste incluso el paso del tiempo.
Majestuosas son las formas
de sus ramas, ampliamente admiradas.

3

Las ramas se alzan hacia el cielo,
como la sabiduría de antaño.
Dialogan con el viento que suspira,
su corazón, bondad eterna.

4

Permanece sola, sin compañía,
erguida sobre una colina.
A veces junto a un sendero de piedra sin salida,
pero libre de todo mal.

5

Presencia discreta,
mas guardiana poderosa.
Su contemplación reconforta:
sin ornamentos, firme como árbol.

¹⁰ **WESTERVELD, Govert** (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Eikenboom” (Roble).

6

El roble no conoce la prisa,
fuerte sin alzar la voz.
No teme a la tormenta que ruge,
rico en bellotas para muchos.

7

Tronco marcado por los años,
rama curvada por la lluvia.
Espera paciente a que todo calme;
su sombra es verdadera bendición.

8

Permanece sola en el campo,
lejos incluso del huerto.
Descansa frente al sol, acompañada
por su sombra, que revela su esencia.

9

Reina de manto verde,
sus hojas son escudos.
Ramas como lanzas alzadas,
capaces de domar las tormentas.

10

A la sombra del roble
los cerdos buscan su fortuna.
Bellotas caídas, abundantes,
las devoran una a una.

11

La madera del roble es extremadamente fuerte
y duradera para la construcción.
Ideal para naves y estructuras,
madera noble para grandes obras.

12

La corteza del roble contiene tanino,
usado en la curtiduría.
Conserva las pieles animales,
arte antiguo de preservación.

13

El tanino sirve también para teñir
los tejidos donde se aplica.
La madera se aprovecha
en vigas y puertas.

14

Tras asar y remojar,
para eliminar el tanino,
las bellotas se muelen como harina,
pan de emergencia, fruto de la adaptación.

15

Oh roble, roble solitario,
si el tiempo conociera tu orgullo oculto,
temería tu resistencia renovada,
firme frente al oleaje como una roca.



Figura 12. Roble (*Quercus ilex*)

9 Wahda Muṭlaqa, los solitarios del Valle de Ricote y la geografía hermética del Valle

Wahda Muṭlaqa, los solitarios del valle de Ricote y la geografía hermética del Valle

La historia profunda del valle de Ricote no puede comprenderse únicamente a partir de sus estructuras agrícolas, sus redes hidráulicas, la nobleza local o los movimientos políticos que lo afectaron entre los siglos XI y XIII. Todo ello forma parte del paisaje histórico, pero se queda corto si no se considera la dimensión espiritual que convirtió este territorio en un enclave singular dentro del islam occidental. A diferencia de otras zonas rurales de Tudmir, el valle conserva en su memoria, en sus relatos y en las huellas fragmentarias de sus ermitas y despoblados, indicios de una vida interior intensa, marcada por la presencia de ascetas solitarios, por la resonancia de doctrinas radicales de unidad ontológica y por la percepción simbólica del espacio montañoso. En este capítulo confluyen tres hilos que, separados, parecen secundarios, pero que juntos revelan un sistema espiritual coherente: la doctrina de la Unidad Absoluta (Wahda Muṭlaqa) de Ibn Sabʿīn, los solitarios del valle desde época almorávide y la lectura hermética del paisaje como espacio sacralizado.

9.1 Ibn Sabʿīn y la doctrina de la Unidad Absoluta

La figura de Ibn Sabʿīn, activo en el siglo XIII, resulta imprescindible para comprender el trasfondo espiritual del sureste andalusí. Aunque su vida posterior se desarrolló en Murcia, Ceuta y finalmente La Meca, su pensamiento pertenece a una corriente intelectual profundamente arraigada en el valle de Ricote y en el ambiente espiritual que desde el siglo XI caracterizó al interior montañoso de Tudmir. Su doctrina de la Wahda Muṭlaqa no surge ex nihilo ni es únicamente producto de una genialidad aislada. Forma parte de una larga tradición de búsqueda de unidad, de interiorización extrema y de reinterpretación metafísica del universo que se venía gestando desde la época de Avempace y que encuentra en los valles cerrados del Segura un terreno fértil para su desarrollo.

La Wahda Muṭlaqa, tal como la formula Ibn Sabʿīn, sostiene que no existe multiplicidad real y que toda diferenciación entre seres, procesos, intelectos o esferas cósmicas es ilusoria. La única realidad verdaderamente existente es el Uno absoluto, un principio que precede, sostiene y aniquila todas las entidades particulares. Para Ibn Sabʿīn, la unidad no es una abstracción filosófica, sino el fundamento ontológico que define el ser del mundo. En su visión, el universo no está compuesto por fragmentos, sino que es una manifestación única y continua del principio supremo. Todo procede del Uno, todo está sostenido por él y todo retorna a él. Esta perspectiva transforma la lectura coránica, la ontología aristotélica y las tradiciones herméticas heredadas de los siglos anteriores.

La influencia de Ibn ‘Arabī en esta formulación es evidente, pero Ibn Sab‘īn introduce un matiz radical: mientras el maestro murciano habla de “unidad de la existencia” como relación dinámica entre el ser divino y sus manifestaciones, Ibn Sab‘īn opta por una unidad absoluta sin distinciones. No hay grados del ser ni niveles de emanación: solo hay Uno. Esta radicalidad provocó tensiones con juristas y filósofos, pero encajó de forma sorprendente con formas de espiritualidad popular y con tradiciones herméticas que desde época almorávide circulaban por el sureste peninsular.

9.2 La absorción de elementos herméticos

La extrema unidad sabineana no puede entenderse sin reconocer los elementos herméticos que alimentaron su pensamiento. El hermetismo, transmitido en al-Andalus a través de textos astronómicos, alquímicos y cosmológicos, proporcionaba una visión del cosmos como organismo vivo, dotado de correspondencias internas y regido por un principio unificador. En esta tradición, el universo no es una multiplicidad dispersa, sino un todo coherente en el que lo alto y lo bajo forman un continuo. El célebre principio hermético “lo que está arriba es como lo que está abajo” encuentra en Ibn Sab‘īn una reinterpretación metafísica: ninguna dualidad tiene realidad última.

Por otro lado, el hermetismo transmitió a la filosofía andalusí una noción clave para comprender el pensamiento sabineano: el cosmos como libro cifrado, un texto que solo puede leerse mediante la

interiorización profunda y el retiro intelectual. De aquí deriva la idea, central también en Avempace, de que el sabio solitario accede a niveles de realidad que permanecen ocultos a la vida social. Aunque Ibn Sabʿīn critica a Avempace por su excesiva confianza en el intelecto racional, hereda del mutawahhid la noción de retiro interior como condición para el conocimiento verdadero. La presencia de escuelas herméticas en Denia, Valencia y Murcia durante los siglos XI y XII ofrece el trasfondo necesario para explicar cómo estas ideas se integraron en la enseñanza sabineana.

El hermetismo aportó también un lenguaje simbólico para leer el paisaje. La montaña, la cueva y el paso elevado se convirtieron en metáforas —y en ocasiones en espacios reales— para el ascenso espiritual. Esta percepción no era solo filosófica: estaba arraigada en prácticas de retiro y contemplación documentadas en varias regiones montañosas de al-Andalus. El valle de Ricote, con sus alturas escarpadas, barrancos profundos y antiguos ribāṭs, ofrecía condiciones ideales para este tipo de espiritualidad.

9.3 El valle de Ricote como espacio de retiro desde el siglo XI

La presencia de solitarios en El valle de Ricote desde época almorávide no debe considerarse un fenómeno marginal, sino el resultado de una larga tradición de retiro interior vinculada tanto al sufismo como al hermetismo filosófico. El valle, relativamente aislado, protegido por montañas y atravesado por pasos estratégicos, funcionó como un refugio para quienes buscaban alejarse del mundo urbano. La documentación fragmentaria conservada en fuentes

árabes y en la memoria local sugiere que ya en el siglo XI existían figuras conocidas por sus prácticas ascéticas en las zonas altas del valle, especialmente en el entorno del Puerto de la Losilla y de las montañas de Aldarache.

Estos solitarios no formaban una comunidad formal, sino una red dispersa de individuos que veían en el paisaje un espacio de purificación y contemplación. La tradición islámica reconoce la figura del *zāhid* —el asceta que renuncia al mundo— y del *ʿābid* —el devoto cuya vida se consagra a la oración—. Pero en el valle de Ricote se configura una variante particular: el solitario montañés, alguien que se retira no a una gran ciudad ni a un *ribāṭ* costero, sino a un espacio interior, agreste, cargado de resonancias simbólicas. Esta elección no es casual: el paisaje pedregoso, las alturas abruptas y las vistas panorámicas ofrecen un ambiente que favorece la percepción de la unidad del mundo.

El valle de Ricote aparece así como un territorio liminal, situado en la frontera entre lo habitado y lo salvaje, entre la vida social y la soledad radical. Este carácter liminal es fundamental para comprender por qué doctrinas extremas como la *Wahda Muṭlaqa* encontraron allí un terreno fértil. El valle no era solo un enclave agrícola, sino un espacio de retiro espiritual donde la interiorización profunda se convertía en forma de vida.

9.4 El ermitaño del Puerto de la Losilla

Entre las figuras que mejor encarnan esta tradición destaca el ermitaño del Puerto de la Losilla, cuya memoria se conserva en relatos locales y en

referencias dispersas en textos medievales. La identidad de este solitario no está del todo clara, pero su figura se ha convertido en un símbolo del retiro espiritual en el valle. Su elección del Puerto de la Losilla no fue casual: se trata de un paso elevado que domina amplias zonas del territorio, un lugar donde el asceta podía contemplar la vastedad del paisaje y experimentar la pequeñez del mundo social.

La interpretación geomántica del lugar, que ha sido propuesta por algunos estudios contemporáneos, sugiere que la posición del eremita respondía a una lectura simbólica del espacio. La geografía del valle, con sus líneas de fuerza trazadas por los barrancos, los collados y las cimas, ofrece una estructura que puede leerse según principios herméticos. El Puerto de la Losilla, situado en un punto de transición entre dos vertientes, actúa como umbral, como frontera sagrada desde la cual se accede a una visión unitaria del territorio.

Desde una perspectiva sufi, el retiro en la altura simboliza la ascensión interior. El asceta busca purificar su alma alejándose del mundo, y en ese proceso la montaña se convierte en metáfora del ascenso hacia el Uno. La Wahda Muṭlaqa encuentra aquí una resonancia natural: desde lo alto, el mundo aparece como unidad, como totalidad indivisible. La figura del ermitaño, silenciosa y solitaria, representa esta visión.

9.5 El ribāṭ de Aldarache

El ribāṭ de Aldarache constituye otro punto clave para comprender la espiritualidad del valle. Aunque su función principal era la vigilancia y defensa del territorio, su ubicación y su estructura sugieren

también un uso espiritual. En al-Andalus, los ribāṭs no eran solo fortificaciones militares: eran centros de retiro, lugares donde se combinaba la práctica religiosa con la defensa del islam. Los monjes-guerreros del ribāṭ buscaban fortalecer su alma mediante la disciplina y la contemplación, y esa estructura se adaptaba perfectamente al entorno de Aldarache.

Este ribāṭ, situado en una zona elevada, controlaba el paso hacia el interior del valle y actuaba como punto de conexión entre la vida agrícola de los asentamientos más bajos y la soledad de las montañas. Su presencia indica que el valle no solo era un espacio agrícola o político, sino también un escenario espiritual donde la frontera entre lo civil y lo religioso se desdibujaba. La relación entre el ribāṭ y los solitarios del valle sugiere una continuidad en las prácticas de retiro, reforzada por la llegada de maestros sufíes itinerantes durante los siglos XII y XIII.

9.6 Paisaje, montañas y santidad

La santificación del paisaje es un elemento característico de la espiritualidad andalusí. Las montañas se convertían en lugares de encuentro con lo divino, y los pasos elevados adquirían un significado simbólico como puntos de tránsito entre el mundo exterior y el interior. En el valle de Ricote, esta sacralización del espacio se refleja en la memoria del ermitaño del Puerto de la Losilla, en los relatos de los solitarios de las alturas y en la presencia del ribāṭ de Aldarache.

La geografía hermética del valle se manifiesta en la percepción del territorio como organismo vivo, como espacio donde las fuerzas de la naturaleza se combinan con las prácticas espirituales. Las alturas ofrecen una visión panorámica que favorece la contemplación de la unidad del mundo, mientras que los barrancos profundos evocan la interioridad, el descenso al núcleo del ser. Esta lectura hermética no es una interpretación moderna: está implícita en las prácticas ascéticas de los solitarios y en la doctrina de la Wahda Muṭlaqa, que exige una comprensión unitaria del universo.

9.7 El valle como templo

La lectura hermética del valle de Ricote convierte el territorio en un templo natural, en un espacio donde cada forma geográfica tiene un significado simbólico. Las montañas representan la ascensión espiritual; las cuevas, el retiro interior; los ríos, la fluidez del ser; los collados, las transiciones entre estados de conciencia. Esta interpretación convierte al valle en un libro abierto que solo puede leerse mediante la contemplación profunda y el silencio.

Los solitarios del valle actuaban como intérpretes de este libro natural. Su vida en la montaña, su retiro en las alturas y su práctica de la soledad los situaban en una posición privilegiada para percibir la unidad del mundo. Desde esta perspectiva, la Wahda Muṭlaqa no es solo una doctrina abstracta, sino la descripción filosófica de una experiencia vivida en el paisaje. El valle se convierte así en escenario y símbolo de la unidad absoluta.

9.8 Continuidad hasta los moriscos

La memoria de esta espiritualidad perduró hasta el siglo XVI, cuando los moriscos conservaron prácticas de retiro y contemplación que se remontaban a los solitarios medievales. Aunque el contexto político había cambiado, la percepción simbólica del paisaje se mantuvo. Las montañas seguían siendo lugares de refugio espiritual, y la lectura hermética del entorno continuó influyendo en la vida interior de las comunidades moriscas¹¹.

Esta continuidad demuestra que el valle de Ricote no fue un enclave espiritual efímero, sino un territorio donde la unidad del mundo, la soledad interior y la contemplación del paisaje formaron un sistema coherente que se transmitió durante siglos. La Wahda Muṭlaqa de Ibn Sabʿīn es la expresión filosófica más radical de esta tradición, pero su raíz está en las prácticas de los solitarios, en el ribāṭ de Aldarache y

¹¹ El término morisco fue una categoría jurídico-administrativa acuñada por la Monarquía Hispánica a comienzos del siglo XVII, especialmente a partir de los decretos de expulsión promulgados entre 1609 y 1610. Su uso designaba, de manera generalizada, a los musulmanes peninsulares que habían sido forzosamente bautizados tras el edicto de 1502, convirtiéndose en cristianos nuevos del bautismo bajo coacción legal y política. Sin embargo, la población del Valle de Ricote quedó injustamente incluida dentro de esta etiqueta tardía, pese a que su situación histórica era distinta: sus habitantes habían solicitado y recibido el bautismo de forma voluntaria en 1501, un año antes de la imposición obligatoria en Castilla. En consecuencia, gozaban de un estatuto jurídico diferente y, en teoría, de los mismos derechos que cualquier cristiano recién integrado. La aplicación indiscriminada del término morisco a los habitantes del valle de Ricote —especialmente en los documentos de 1610— constituye, por tanto, una generalización anacrónica e impropia, que desdibuja la singularidad histórica y social del Valle.

en la lectura hermética del paisaje que caracteriza al valle desde época almorávide.



Figura 13. Esta imagen evoca un cañón profundo y abrupto, que, capta la esencia del paisaje escarpado y la espiritualidad del retiro en el extremo de Blanca. Situado simbólicamente cerca de las montañas de Ojós y lindando con el territorio de Blanca, este entorno geográfico es el arquetipo del lugar idóneo para la contemplación y el aislamiento. El sabio, sentado en un promontorio, simboliza la conexión entre la filosofía y el paisaje, encontrando en este silencio montañoso el espacio perfecto para la meditación y el estudio de manuscritos, un reflejo de la intensa vida intelectual que circulaba por los márgenes de al-Ándalus en el siglo XII.

9.9 El nogal: sabiduría interior y recogimiento contemplativo

Lo desarrollado en este capítulo permite comprender que, en el valle de Ricote, la experiencia espiritual no se limitó a formulaciones doctrinales ni a figuras históricas concretas, sino que se encarnó en una forma de habitar el espacio y de concebir el conocimiento como un proceso interior. La Wahda Muṭlaqa, el retiro de los solitarios y la lectura hermética del paisaje remiten, en último término, a una misma actitud: el recogimiento silencioso como vía de acceso a la unidad.

En este horizonte simbólico, ciertos elementos naturales adquieren un valor que trasciende lo funcional y se convierten en imágenes del conocimiento profundo. El nogal, tradicionalmente asociado a la sabiduría, a la reflexión y a la interioridad protegida, ofrece una metáfora especialmente adecuada. Su fruto, oculto tras una cáscara dura, evoca la idea de un saber que no se ofrece a la superficie, sino que exige tiempo, paciencia y penetración.

El poema que sigue no debe entenderse como un adorno literario ni como una ruptura con el discurso histórico, sino como una formulación simbólica de las ideas desarrolladas a lo largo del capítulo. A través de la imagen del nogal, se expresa poéticamente la dimensión interior del conocimiento que caracterizó a los solitarios del valle: una sabiduría nacida del silencio, del aislamiento y de la contemplación profunda.

9.9.1 Poema: Nogal¹²

1

El río corre veloz y se lamenta,
el molino de agua suspira.
El paisaje se disuelve a lo lejos
bajo un cielo de penumbra.

2

Las riberas resisten firmes
al agua salvaje e impetuosa.
Caminar junto a ellas exige valor:
el desbordamiento siempre acecha.

3

Hasta el viento parece tener voz,
las hojas del árbol respiran con esfuerzo.
Las nubes avanzan sin freno,
la brisa inclina las ramas.

4

En el valle donde el agua fluye clara
se alza un árbol que exhala silencio.
Una de sus raíces vacila
ante el acto de decir la verdad.

5

Su copa ofrece sombra al caminante,
como un manto de dignidad.
Custodia múltiples anhelos,
entre ellos el arte de ocultar.

¹² **WESTERVELD, Govert** (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Walnootboom” (Nogal).

6

Su corona guarda secretos,
sellados en un fruto duro.
El goce puede desfallecer,
la delicia se entrega en un suspiro.

7

Las hojas murmuran a su manera,
el tronco carga cicatrices antiguas.
El jardinero conoce su verdad:
tesoro cuyo valor perdura.

8

La mano que quiebra la cáscara firme
encuentra una verdad austera.
El esfuerzo tiene recompensa:
un bien que sostiene la vida.

9

Las ramas se mecen al viento,
como brazos colmados de bendición.
El sol las dora tras la lluvia,
y el árbol se vuelve templo.

10

Desde antiguo fue apreciado
para fortalecer la memoria.
Contra inflamaciones y heridas,
uso probado, no fábula.

11

La decocción de cáscaras verdes
contra la fiebre y la malaria.
Nada se desperdicia en su don:
así lo transmite la tradición.

12

El aceite de nuez, prensado en frío,
es raro y de gran valor.
Casi un monopolio de la naturaleza,
obra perfecta de su rigor.



Figura 14. Nogal (*Juglans regia*)

10 La Cima Metafísica: Ibn Sabʿīn y la Unidad Absoluta en el Valle de Ricote

Epígrafe

الطالبُ الحقُّ هو الذي يَفْنَى عن نفسه لِيَبْقَى بالحقِّ، فإذا بَقِيَ صارَ كلُّ الأشياءِ في واحدٍ،
«وصار الواحدُ كلَّ الأشياءِ»

“El verdadero buscador es aquel que se aniquila a sí mismo para permanecer en la Verdad. Cuando permanece, se convierte en todas las cosas en el Uno, y el Uno se convierte en todas las cosas.”

Introducción

Tras haber recorrido las raíces profundas del valle — su geografía sagrada, sus linajes, sus manuscritos, su herencia hudí, sus filósofos y sus ascetas— hemos llegado al punto en que todas esas corrientes confluyen en una sola figura. El paisaje interior que a lo largo de siglos se gestó en Aldarache, en Ricote y en las aldeas de sus riberas no produjo únicamente eremitas, ni solo sabios cortesanos, ni únicamente traductores de manuscritos. Produjo algo rarísimo en la historia de al-Ándalus: un metafísico universal.

Ibn Sabʿīn (1217–1270) aparece, a primera vista, como un enigma. Un pensador nacido en Murcia, criado en contacto con el valle, formado en un entorno rural pero intelectualmente inflamable, que

llegó a desafiar no solo a los juristas de su tiempo, sino incluso la arquitectura conceptual de Aristóteles y de todo el sistema falāsifa. Su doctrina de la Wahda al-Wuyūd —la Unidad Absoluta del Ser— es de una dureza intelectual comparable solo a las cimas sufíes orientales, y sin embargo nace aquí, en un terreno que desde fuera podría parecer periférico.

Este capítulo defiende que Ibn Sabʿīn no fue un meteorito. No cayó del cielo como un rayo aislado. Fue el fruto extremo, llevado a su máximo grado, del mismo crisol histórico que este libro ha reconstruido: la soledad avempaciana, el humus hermético procedente de Zaragoza, la cultura hudí de síntesis, la espiritualidad del valle, la memoria manuscrita, los retiros en Aldarache, y la tradición de sabios solitarios.

Ibn Sabʿīn es la floración final de un proceso largo, invisible, pero continuo.

10.1 El lugar y el genio: Ibn Sabʿīn como problema histórico

Nacido en Murcia, educado entre la ciudad y la comarca de Ricote, Ibn Sabʿīn creció en un ambiente donde la tensión política y espiritual se respiraba como un aire cotidiano. Vivió una época en la que las alteas espirituales convivían con la presión almohade, el avance cristiano y la crisis interna del islam andalusí. Su vida —marcada por polémicas, viajes, disputas y revelaciones— es el ejemplo vivo de un “alma de frontera”.

Las fuentes árabes lo presentan como un hombre de ciencia y de vértigo espiritual. De él se dijo:

كان فريداً في زمانه، شديد الحدة في نظره، واسع الاطلاع في كتب الحكماء، لا يرضى « بالتقليد، ولا يقتنع إلا بالتحقيق ».

“Fue único en su tiempo, de mirada penetrante, muy amplio en su conocimiento de los libros de los sabios; no aceptaba la imitación y no se satisfacía sino con la verificación.”

Y su contemporáneo al-Şafadī afirma:

« كان يتكلم في التوحيد بكلام لم يُسمَع بمثله، ويهجم على المسائل هجوم الليث على الفريسة ».

“Hablabla sobre la Unidad de Dios con un discurso que no se había escuchado antes, y se abalanzaba sobre las cuestiones como un león sobre su presa.”

¿Por qué surgió un pensador así en un territorio marginal del sureste peninsular?

La respuesta está en el ecosistema intelectual oculto que hemos descrito: un valle donde se unieron la espiritualidad rural, la tradición filosófica transmitida por los hudíes y la memoria viva de Avempace.

10.2 Los hilos del crisol: genealogía intelectual de Ibn Sabʿīn

10.2.1 Del mutawaḥḥid al fanāʾ: la herencia de Avempace

En los capítulos anteriores se demostró cómo la filosofía de Avempace —el sabio de Zaragoza ligado a los hudíes— valoraba la soledad activa del filósofo (tawaḥḥud), entendido como retiro interior para purificar la razón.

Ibn Sabʿīn toma ese modelo y lo lleva hasta un extremo radical. Su retiro no busca solo claridad intelectual, sino la aniquilación del yo (fanāʾ). Dice en una de sus epístolas:

«المنقطع عن الخلق لا يبلغ الحقَّ إلا إذا انقطع عن نفسه، فإذا انقطع عن نفسه لحرقَ بالأصل،
«وصار الأصلُ هو، وصار هو الأصلُ»

“El que se retira de las criaturas no alcanza la Verdad hasta que no se retire también de sí mismo. Cuando se separa de sí, se une al Origen; el Origen se convierte en él, y él en el Origen.”

Aquí Avempace se transfigura. La soledad ya no es un método intelectual: es un salto ontológico. La Wahda al-Wuyūd es, en este sentido, la sobreelevación metafísica de la filosofía avempaciana.

10.2.2 Hermetismo transfigurado: de la ciencia sagrada a la ontología unitiva

El valle recibió —a través de los hudíes refugiados tras 1118— manuscritos impregnados de hermetismo neoplatónico. Esa tradición enseñaba el ascenso, la purificación y las correspondencias cósmicas. Ibn Sabʿīn conoció ese humus desde joven, pero lo llevó a un punto sin retorno.

En una página famosa afirma:

«ليس في الوجود إلا وجودٌ واحدٌ، تتعدّدُ مظاهره وتختلفُ أسماؤه، فأما هو فواحدٌ لا يتجزأ،
«ولا يكثر، ولا يدخل تحت رقمٍ ولا عدّ»

“No hay en la existencia sino una Existencia Única. Sus manifestaciones se multiplican y sus nombres difieren, pero Él mismo es Uno indivisible, que no puede ser contado ni numerado.”

Los hermetistas hablaban del ascenso del alma.
Ibn Sabʿīn destruye la escalera.
No hay ascenso: solo hay reconocimiento de la
Unidad ya presente.

10.2.3 El sustrato hudí: manuscritos, memoria y mecenazgo espiritual

Los Banū Hūd, al refugiarse en el valle, trajeron consigo manuscritos filosóficos, médicos, matemáticos, herméticos. Pero trajeron algo más: un clima intelectual que valoraba la síntesis entre razón y espiritualidad. Ibn Sabʿīn se convierte en el heredero extremo de ese linaje espiritual no genético, sino cultural.

De hecho, él mismo alude a una tradición de sabios que portan una “ciencia rara”, que define así:

«علمٌ يجمع بين النظر والبصيرة، وبين العقل والروح، لا يناله إلا من صدقت سريرته وطهر قلبه من العلائق»

“Un conocimiento que une la razón con la visión interior, y el intelecto con el espíritu. No lo alcanza sino aquel cuya intimidad se ha purificado y cuyo corazón está limpio de ataduras.”

Esto describe exactamente la cultura que se ha reconstruido: una tradición de síntesis.

10.2.4 Los estudios de Ibn Sab'in

De acuerdo con Abdellah El Moussaoui, en su juventud, Ibn Sab'in comenzó a estudiar humanidades bajo la dirección de algunos de los mejores maestros de su tiempo. También estudió leyes y disciplinas relacionadas a filosofía, mostrando ésta última como el curso más preferido, especialmente lógica formal, metafísica, física y aritmética. Por otro lado, él estudió la ciencia de la metodología llamada en árabe "Ilm Al-Usul" ejercido por la escuela As'ari. Además, de acuerdo con el biógrafo Ibn Al-Imad Al-Hanbali Ibn Sab'in pasó a través de los conocimientos de medicina, química y magia blanca "Simya" y estaba muy consciente de los secretos de los abecedarios de "Ilm Asrar Al-Huruf." (Ibn Masarra). Estudió bajo la dirección de Ibn Ahla (m. 1247), y Ishaq b. Al-Mar'a b. Dahhaq, originalmente de Málaga y comentarista de *Mahasin Al-mayalis* de Ibn Al-'Arif. Oliver Leaman declara que él fue el seguidor de Shuzi Sufi Way fundado por Al-Shuzi de Sevilla. Esa era la continuación de la escuela fundada por Ibn Masarra.

Hasta 1972, los investigadores no sabían de los escritos y la biografía de Ibn Masarra. Ellos sabían que Asín Palacios declaró en su obra que sólo dos títulos de obras de Ibn Masarra son conocidos (de Ibn Al-'Arabi, quien se refiere a un *Kitab Al-huruf*, e Ibn Al-Abbar, quien menciona un *Kitab Al-tabşira*). Sin embargo, en 1972 Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far descubrió dos de sus obras en el manuscrito no. 3168 de la Colección Chester Beatty. *Las propiedades de las letras (Kitab khawass Al-huruf)* y *La epistola sobre contemplacion (Risalat Al-i'tibar)*. El colofón del manuscrito no. 3168 fue firmado por el copista, 'Uthman b. Yusuf b. Muḥammad b. Arslan Al-Ḥanafī

Al-Hariri, El Cairo (686-7-1287-8). Por otra parte, en 1992 el investigador finalmente tuvo en sus manos una biografía de Ibn Masarra. Una tercera obra de Ibn Masarra, El Monoteísmo de aquellos Cuyo Conocimiento es Cierto (el *Kitab tawhid Al-muqinin*) es mencionado por *Shams Al-Din Al-Qurtubi* (d. 1173) y por Ibn Al-Mar'a en su *Sharh Al-irshad*. Aparentemente, Ibn Masarra estaba influenciado por la escuela racional de Jahiz y su pensamiento científico. Desafortunadamente, mucho de su trabajo se perdió.

10.2.5 El paisaje como incubadora: Aldarache y la geografía del retiro

El valle, con sus montes, cuevas y explanadas, cultivó durante siglos una cultura del retiro. Ibn Sab'īn, obsesionado con la soledad absoluta, hereda ese lenguaje geográfico como metáfora espiritual.

Dice:

اعلم أنَّ المكانَ الحقيقيَّ هو خلوةُ القلب، فإذا خَلَّتْ صحارى الجسد ولم يخلُ القلبُ، فليس
«ذلك بخلوة»

“Sabe que el lugar verdadero es la soledad del corazón. Si se vacían los desiertos del cuerpo, pero no se vacía el corazón, no hay soledad.”

Cada palabra resuena con el paisaje de Ricote.
El entorno que produjo ascetas anónimos produce ahora a un metafísico universal.

10.3 La Wahda al-Wuyūd: breve síntesis de una doctrina culminante

La Wahda al-Wuyūd no es una teoría mística más. Es una demolición radical de todas las distinciones metafísicas. Ibn Sabʿīn afirma:

« لا خالق ومخلوق، ولا واجب وممكن، ولا ظاهر وباطن. كل ذلك أوهامٌ تفرّق بين الواحد. »
« إلوجودٌ واحدٌ، والواحد هو الحقّ »

“No hay Creador y creado, ni Necesario y posible, ni exterior e interior. Todo ello son ilusiones que dividen al Uno. La existencia es Una, y ese Uno es la Verdad.”

Su pensamiento no es irracional. Discute con Aristóteles, con Ibn Rushd, con Ibn Sīnā. Pero lo hace desde un punto más alto: desde la negación de la multiplicidad ontológica. Toda su obra es un intento de enseñar esto a discípulos incapaces de soportarlo. En un pasaje desgarrador escribe:

« لو عرفتم ما أرى، لم تقفوا على الوقوف ساعةً واحدةً في هذا العالم »

“Si vierais lo que yo veo, no soportaríais permanecer ni una hora en este mundo.”

10.3.1 Ibn al-Jatīb sobre ibn Sabʿīn

El texto principal de Ibn al-Jatīb sobre Ibn Sabʿīn y el Wādī Riqūṭ aparece en su obra *Rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-ṣarīf* (El jardín de la definición del amor noble), volumen II, p. 604 (edición de Muḥammad al-Kattānī, Dar al-Thaqāfa, Casablanca, 1970). Allí, en el contexto de discutir doctrinas sufíes extremas relacionadas con la waḥda muṭlaqa (unidad absoluta),

incluye a Ibn Sabʿīn en una lista de figuras y menciona explícitamente a los "habitantes del Wādī Riqūṭ cerca de Murcia" como adherentes a estas ideas. Esto refuerza la idea del valle como un centro espiritual, protegido por su aislamiento geográfico y el contexto político (bajo los hudíes).

Texto árabe original (extracto relevante):

السُّودِيُّ، وَالْإِنْمِجِدَقِيُّ، وَالْأَيْنُ سَبْعِينَ، وَالشُّشْتَرِيُّ، وَالْأَيْنُ مُطَرِّفُ الْجُدَامِيِّ الْأَعْمَى، وَالْأَيْنُ
مُحْدِلِيٍّ، وَالْأَلْعَوَّالِيُّ، وَالْأَهْلُ وَآدِي رِقُوطٍ قُرْبَ مَرْسِيَّةٍ. وَهَذِهِ الطَّائِفَةُ اعْتَقَتِ
الْمُطَرِّفَةَ، وَهِيَ الْوَأَقْدَقُ إِلَى الْإِسْلَامِ مِنْ غَيْرِهَا مِنَ الْمَذَاهِبِ الْمُتَنَطِرَةِ

Traducción al español (fiel y precisa):

Y entre ellos [los extremistas en el sufismo] están al-Šūḍī, Ibn Daḥḥāq, Ibn Sabʿīn, al-Šuštārī, Ibn Muṭarrif al-Ġudāmī el ciego, Ibn Aḥlā, al-Ḥāḡḡ al-Maḡribī (al-ʿUrānī), y los habitantes del Wādī Riqūṭ cerca de Murcia.

Esta facción creía en la unidad absoluta, y es la más cercana al islam de entre las otras doctrinas extremistas.

En al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa (vol. 4, p. 31, ed. Muḥammad ʿAbd Allāh ʿInān, El Cairo, 1973-1977), la mención es más breve y se centra en los orígenes: describe a Ibn Sabʿīn como "al-Mursī al-Riqūṭī al-aṣl" (el murciano de origen riqutí/Ricote), confirmando su vínculo con el valle, pero sin expandirse en el entorno místico.

Si el ribat (como fortaleza-monasterio sufi) no aparece directamente aquí, se infiere de fuentes secundarias que describen el valle como un reducto sufi con estructuras similares (basado en arqueología y textos posteriores, como los de al-Maqqarī en Naḥḥ al-tīb), donde la práctica ascética podía darse con

relativa libertad debido al aislamiento y la tolerancia bajo los gobernantes locales.

10.3.2 Knysh sobre Ibn Sab'in

Alexander Knysh es autor de obras clave como *Islamic Mysticism: A Short History* (Brill, 2000) y *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton University Press, 2017). En estas, trata a Ibn Sab'in en el contexto más amplio del sufismo andalusí y su difusión al Mashriq (Oriente islámico).

Knysh destaca la doctrina de la "unidad absoluta" (waḥda muṭlaqa) asociada a Ibn Sab'in y sus seguidores (la escuela sab'īniyya o riqūṭiyya), contrastándola con la "unidad del ser" (waḥdat al-wujūd) de Ibn 'Arabī. Cita directamente a Ibn al-Jaṭīb, quien describe a los "habitantes del Wādī Riqūṭ" (Valle de Ricote) como adherentes a esta visión más "extrema" o radical, aunque más cercana al islam ortodoxo que otras corrientes heterodoxas.

Menciona cómo el sufismo andalusí "intelectual" o "filosófico" (incluyendo a Ibn Sab'in, al-Shushtarī e 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī) emigró al Oriente tras la Reconquista, influyendo en círculos como los akbarianos, pero generando polémicas (por ejemplo, con Ibn Taymiyya).

Enfatiza el contexto socio-político: el aislamiento relativo del Valle de Ricote permitió el desarrollo de prácticas ascéticas y místicas sin interferencias mayores hasta la transición al dominio castellano.

Knysh presenta a Ibn Sab'in como una figura controvertida pero influyente, cuya escuela se extendió a Damasco y El Cairo a través de discípulos

(como su hijo Yaḥyā o Ibn Hūd). Knysh como Casewit coinciden en ver el Valle de Ricote (Wādī Riqūṭ) como un reducto clave para el sufismo radical andalusí en el siglo XIII.

10.4 Conclusión: El Vértice de una Tradición Recuperada

Ibn Sab'īn no es un fenómeno aislado, sino la cristalización de un proceso histórico y bibliográfico de largo aliento. Su figura actúa como el espejo donde el Valle de Ricote refleja su verdadera estatura intelectual. En él convergen definitivamente:

La herencia de Ibn Masarra: La confirmación de que Ibn Sab'īn dominaba el *Ilm Asrar Al-Huruf* y seguía la senda de la escuela Shuzi (continuadora de Ibn Masarra) sitúa al Valle de Ricote como el custodio de una tradición que el mundo creía extinguida. El valle no solo albergó hombres, sino manuscritos fundamentales como el *Kitab khawass Al-huruf*.

El Testimonio del Colofón de 1287: La importancia de este "puente de sabiduría" que fue el valle queda sellada por el dato documental: mientras la cultura andalusí sufría el desgarró de la Reconquista, los textos masarries custodiados en el Levante lograban ser transmitidos. El colofón del manuscrito Chester Beatty 3168, firmado en El Cairo en 1287, es la prueba física de que la llama encendida en los retiros de Ricote y Aldarache llegó a iluminar los centros del saber en Oriente.

La Universalidad desde la Periferia: La geografía del retiro de Ricote proyectó la doctrina de la Unidad

Absoluta (Wahda al-Muṭlaqa) hacia un escenario universal. Ibn Sabʿīn es el heredero de un ecosistema que integraba la soledad racional de Avempace y el mecenazgo científico de los Banū Hūd, convirtiendo al valle en el "Arca de la Sabiduría" que salvó el neoplatonismo místico para la historia.

10.4.1 Nota final

Para un análisis exhaustivo de la biografía, la compleja transmisión textual y las variantes doctrinales de este pensador, así como su papel central en la historia del sufismo filosófico, remito al lector a mis monografías especializadas:

Westerveld, G. (2014). Ibn Sabʿīn of the Ricote Valley.

Westerveld, G. (2017). Ibn Sabʿīn del Valle de Ricote.

En dichas obras se profundiza en el impacto de la escuela sabʿīniyya y su conexión con la riqūṭiyya, validando la tesis de que el entorno de Ricote fue el epicentro de la resistencia intelectual y espiritual más radical de Al-Andalus en el siglo XIII.

10.5 Epílogo Poético: El Árbol del Uno

Tras contemplar la cumbre metafísica del pensamiento de Ibn Sab'īn, es oportuno detenerse un instante y permitir que la experiencia se encarne en un símbolo natural. Así como el sabio del valle alcanza la Unidad Absoluta, así también un árbol crece en silencio, absorbiendo todo desde sus raíces hasta su copa, y refleja en su forma la armonía del cosmos.

El árbol se convierte en metáfora de la conciencia plena: profundo en la tierra, firme en su tronco, expansivo en sus ramas, ofreciendo sombra, fruto y respiro. Su follaje escucha el viento, sus raíces dialogan con la roca y la tierra, y en su calma vegetal se percibe el ritmo invisible del mundo. En su silencio se escucha el eco de la soledad de los solitarios del valle, la intensidad de la reflexión metafísica y la integridad de un ser que se reconoce como parte de un todo mayor, conectado con cada elemento del universo.

Que este poema sea, pues, un puente entre la teoría y la vivencia, entre la cumbre de la Unidad y el gesto tangible de la vida que se despliega en la naturaleza, recordándonos que la sabiduría no solo se piensa, sino que también se siente y se habita en el mundo que nos rodea.

10.5.1 Poema: Algarrobo¹³

1

Un árbol es el algarrobo,
Ceratonia, su primer nombre,
siliqua: dos, auxilio en apuro,
vainas de gran renombre.

2

También llamado algarrobo,
alcanza los quince metros de altura.
Sus vainas, dulce sin censura,
como chocolate, sin duda pura.

3

Árbol de poder inquebrantable,
raíces profundas en la tierra.
Su cima admirable, inaccesible,
ramas de valor que se aferra.

4

Posee belleza, siempre verde,
famoso por su fecundidad.
Fuente de consuelo que sorprende,
tributo fiel a la verdad.

5

Como amiga brinda sombra,
cuando el silbo del ave resuena.
Sonido natural, suave y lúdico,
tanta hermosura que el llanto se despeja.

¹³ WESTERVELD, Govert (2025). Het welriekende hof in Blanca: Filosofie van de vruchtbomen in de poëzie van Al-Andalus. Traducción del poema holandés “Johannesbroodboom” (Algarrobo).

6

La amargura de su fruto,
se torna dulzura de deseo.
Todo aún cuelga en el aire,
paciencia: los platos se sirven luego.

7

Algún día el tiempo exige,
reflexión indispensable.
La paciencia dirige la transformación,
el crecimiento interior se establece.

8

Como si sus frutos maduros fueran
collares de oro brillantes.
Joyas de belleza que suspiran,
tesoros que radian eternos.

9

Es como una gran amiga,
su sombra acoge al desamparado.
Mucho dolor el dios del amor impone,
la separación con lágrimas pesa.

10

Su esplendor en la oscuridad
protege como espada brillante.
Irradia fuerza en la dificultad,
el hogar propio, un tesoro constante.

11

Protectora en la necesidad,
resiste tiempos de lucha.
Su valor en crisis es evidente,
la victoria llega con calma.

12

El jardín es un verdadero refugio,
su sombra sosiega el corazón.
El alma descansa en su fruto,
el tiempo y la paciencia calman el dolor.

13

Las vainas crudas se comen,
como dulce refrigerio saludable.
Alimento nutritivo y duradero,
hallado en cada rama.

14

Frutos molidos, endulzante natural,
en pasteles, galletas y pan.
Alternativa al azúcar, bendición,
más barato y útil en necesidad.

15

La harina usada en sopas,
en guisos como espesante.
De nuevo deleita al paladar,
y en salsas se incorpora.

16

Vainas cocidas en jarabe,
para verter sobre tortitas.
Endulzante de postres conocido,
y también en bebidas se prueba.

17

Forraje importante para burros,
y alimento para caballos fieles.
Muchos viajes largos soportaron,
aceptando su transporte.

18

En medicina popular aplicada,
contra diarrea y disentería.
En el lecho de enfermos usada,
la salud pronto renace.

19

Decocción de sus vainas,
sirve para dolor y úlceras.
Con sus fuerzas divinas,
el malestar se calma rápidamente.

20

Incluso contra tos y garganta,
agua y jarabe deben beberse.
Alivio suave que encanta,
cura efectiva que reconforta.

21

Decocción de vainas usada,
para lavar ojos inflamados.
Limpieza tras lágrimas vertidas,
remedio confiable y esperado.

22

Pasta de agua y polvo aplicada
sobre piel inflamada.
La inflamación pronto se calma,
la irritación retrocede.

23

Agua, jarabe y hierbas combinados
como tónico para beber.
La recuperación surge,
y la energía renace.

24

Esta amiga permanece como símbolo,
de fuerza, cuidado y esperanza.
Raíces hondas, sombra protectora,
sanando el alma con serenidad.



Figura 15. Algarrobo (*Ceratonia siliqua*)

11 Ibn Andaras (La permanencia mudéjar y el nexo con Almería)

La distinción entre dos figuras con el nombre de Ibn Andaras y la precisión sobre su actividad en Murcia y el norte de África proporcionan una base histórica documental para tener en cuenta. La existencia de dos individuos con la denominación "Andaras" o "Andarasi" puede demostrar la importancia de este linaje o denominación geográfica en la transmisión del conocimiento médico y místico.

A continuación, se presenta un análisis de estos datos biográficos y su relevancia para el estudio del Valle de Ricote. Análisis de la Dualidad Biográfica de los Andaras:

11.1 Al-Andarasi (siglo XII)

Ibn al-Yatim al-Andarasi (Siglo XII) La mención de Abu l-Abbas Ahmad b. Muhammad, conocido como "Ibn al-Yatim" y "Al-Andarasi", es fundamental por su filiación intelectual. Al ser discípulo directo de Ibn al-Arif (el gran maestro del sufismo de Almería), este personaje actúa como el vehículo que transporta la tradición mística y hermética desde el foco original de Almería hacia el Levante. Su apodo "Al-Gazzal" (el hilador o tratante de hilos) refuerza la idea de una élite urbana y culta que mantenía viva la silsila o cadena de transmisión.

11.1.1 La Losa y el Puerto de la Losilla

La filología de la "Losa" Según la investigación de J.A. Chavarría Vargas (1997), el topónimo Andarax (vinculado al río de Almería y a la localidad de Laujar de Andarax) proviene del término árabe andar (plural anadir) designa específicamente la era de trillar, el espacio llano y limpio donde se procesaba el grano. La traducción literal de Andaralauxa como "era de la losa" establece una conexión directa con el Puerto de la Losilla en Blanca. Este paralelismo sugiere que la denominación no es accidental, sino que responde a una nomenclatura técnica para designar espacios naturales de meditación y retiro.

11.2 Ibn Andaras (Siglo XIII)

Koningsveld nos habla de Abu 'l-Qasim Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Umai. Se le conocía como Ibn Andaras (Siglo XIII). Este segundo personaje representa la fase de permanencia y resistencia cultural en Murcia tras la conquista cristiana de 1243.

Perfil profesional: Su condición de faqih (jurista) y hakim (médico) es idéntica a la formación de los grandes sabios de la tradición de Avempace, donde la medicina y la filosofía eran inseparables.

Estatus mudéjar: El hecho de que permaneciera en Murcia al menos diez años después de 1243 confirma que la infraestructura intelectual de la ciudad —y por extensión de su área de influencia como el Valle de Ricote— no desapareció de inmediato, sino que convivió con el nuevo orden castellano.

Emigración y legado: Su traslado a la corte hafsí de Túnez y el hecho de que su hijo, Yusuf b. Andaras, continuara la profesión médica, subraya la importancia de este linaje en la conservación de tratados científicos y médicos.

11.3 Implicaciones para el enclave de Aldarache y La Losilla

La documentación sobre la estancia de Ibn Andaras en Murcia y su posible relación con el Valle de Ricote adquiere una nueva dimensión al considerar la evolución de la propiedad en el enclave de Aldarache.

1. El estatus socioeconómico de Ibn Andaras y la propiedad de la tierra Como faqih y hakim (médico) de alto nivel, la figura de Ibn Andaras encaja con el perfil de los propietarios de fincas de recreo y explotación (munyas) en el Reino de Murcia. La posibilidad de que el médico o sus antecesores fueran originarios de Darrax, o que poseyeran estas tierras, tiene sentido histórico dentro del modelo de propiedad andalusí. Esta estructura de posesión por parte de una élite intelectual y económica explicaría la perdurabilidad del nombre Andaras/Darrax vinculado a la tierra, funcionando como un marcador de linaje.

2. Continuidad histórica: Del sabio mudéjar al Marqués de Darrax Existe una línea de continuidad en el prestigio de Aldarache-Darrax que se extiende durante siglos. El hecho de que en el siglo XVII el enclave diera nombre a un título nobiliario, el Marqués de Darrax, refuerza la idea de que esta zona siempre fue percibida como una propiedad de gran valor y distinción. Esta sucesión de propietarios

"ricos" o influyentes apoya la tesis de que el área donde se ubicaba el granero estratégico y la infraestructura de trilla (andar) era un centro de poder local, inicialmente bajo el control de sabios como Ibn Andaras y posteriormente de la nobleza castellana.

3. La infraestructura del granero como activo patrimonial La posesión de Aldarache no solo implicaba la tierra, sino el control del único granero sobre la colina de 100 metros. Para un médico-sabio de la época de Ibn Andaras, la propiedad de este recurso garantizaba la autonomía necesaria para la investigación y el estudio. La configuración del terreno, apta para la actividad de la trilla en las "eras" (anadir), convertía a la finca en una unidad económica autosuficiente. Esta importancia material es la que probablemente permitió que el topónimo sobreviviera a la Reconquista, pasando de ser el nombre de un linaje de sabios mudéjares a un título de la nobleza tras la expulsión de los moriscos.

La coexistencia de estos datos permite extraer las siguientes conclusiones para la defensa del estudio:

Ibn Andaras no fue una figura aislada, sino una persona de gran prestigio. Como parte de una estirpe de médicos y místicos vinculados a la tradición de Almería y al entorno murciano, se demuestra que la presencia de la tradición hermética en el Valle de Ricote es una consecuencia documentada de la diáspora intelectual andalusí.

La figura de Ibn Andaras (f. 1275/6) confirma que la Murcia del siglo XIII todavía albergaba a los herederos de la sabiduría de Avempace e Ibn al-Arif,

validando la tesis de que lugares como Aldarache y La Losilla fueron los últimos laboratorios de este pensamiento antes de su traslado definitivo al Magreb.

Dada su formación como hakim y su vinculación con la silsila de Ibn al-Arif y la tradición de Avempace, es altamente probable que Ibn Andaras participara de la doctrina de la Unidad Absoluta (*al-wahda al-mutlaqa*), integrando la observación científica de la medicina con la metafísica hermética.

La conexión entre Ibn Andaras, el río Andarax en Almería y el paraje de Aldarache/Darrax en el Valle de Ricote no es solo una curiosidad lingüística, sino una prueba de la movilidad de la élite intelectual andalusí.

Aldarache como Centro de Oración: Si Aldarache era un "bid centrum" (centro de oración) junto a La Losilla, la presencia de un sabio con el nombre de "Ibn Andaras" en la zona confirmaría que el Valle de Ricote funcionaba como una red de asentamientos para la élite mística.

11.3.1 El Sabio Solitario y la "Era de la Losa"

La investigación de J.A. Chavarría Vargas (1997) señala que el topónimo Andaralauxa significa literalmente "era de la losa". Este dato es extremadamente relevante para el presente estudio, ya que el nombre del Puerto de la Losilla en Blanca resuena directamente con esta etimología. Es plausible que el término "Andaras" o "Andarax" se utilizara para designar enclaves con características

geológicas similares —losas de piedra plana— que resultaban aptas para el retiro espiritual y la observación. Bajo esta perspectiva, Ibn Andaras no representaría solo un nombre familiar, sino un título de pertenencia a una tradición de sabios "de las eras" o "de las losas". Esto refuerza la tesis de que Avempace y sus sucesores buscaron estos parajes por su doble valor simbólico y ascético.

Más que un simple apellido, el término podría designar una función espiritual y social: el "custodio de la era de la losa". En este sentido, Aldarache/Darrax funcionaría como un espacio donde el conocimiento (simbolizado por el grano) se procesa, se trilla y se protege en la elevación estratégica de la colina, uniendo la necesidad material del sustento con la elevación intelectual del sabio.

Esta estructura de propiedad y conocimiento establecida por figuras como Ibn Andaras en Aldarache preparó el terreno para la labor universal de Al-Riqūṭī, quien heredaría este ecosistema cultural en el Valle de Ricote bajo el amparo de Alfonso X.

11.4 La presencia de Ibn Masarra: El eslabón perdido

Mención directa en al-Iḥāṭa de Ibn al-Jaṭīb:

Texto árabe (ed. ‘Inān):

«وكان لوادي ر. قُوط من العِمارة ما يُعَدُّ من أحسنها، وله في أهل العلم والزهد والعبادة أثرٌ»
مذكور، وقد سكنه جماعة من الصالحين في زمن الدولتين، واتخذوه موضع اعتكاف وخلوة،
«لطرب هوائه ويُعده عن ضجيج المُدن»

Traducción:

«Y Wādī Riqūṭ tenía un asentamiento que se cuenta entre los mejores, y dejó una huella notable en la gente de conocimiento, abstinencia y devoción. Lo habitaron varios justos (ṣāliḥūn) en tiempos de las dos dinastías [taifas y almorávides], y lo tomaron como lugar de retiro espiritual (i’tikāf) y aislamiento (khalwa), por la pureza de su aire y su distancia del bullicio de las ciudades.»

-Ibn al-Jaṭīb no habla de shayjs famosos, sino de ṣāliḥūn (“justos”, término sufi para santones anónimos).

-.Destaca dos motivos espirituales clásicos: ṭib al-hawā’ (pureza del aire —condición física para la dhikr) y bu’d ‘an ḍajīj al-mudun (lejanía del ruido urbano —condición existencial para la khalwa).

-.“Tiempo de las dos dinastías” sugiere actividad sufi ya en siglo XI–XII.

Mención directa en al-Iḥāṭa de Ibn al-Jaṭīb:

Referencia a una zāwiya en el valle)

Texto árabe:

«ولقد بُنيت في وادي ر. قُوط زاوية صغيرة، يجتمع فيها طلاب الفناء، وسمعتُ أن بها نسخة»
«من رسالة الاعتبار لابن مسرة، وكانت مصونة عند شيخها»

Traducción:

«Se construyó en Wādī Riqūṭ una pequeña zāwiya, donde se reunían buscadores del fanā' [aniquilamiento en Dios], y oí decir que allí se guardaba una copia de la Epístola de la Contemplación de Ibn Masarra, custodiada por su shayj.»

La presencia de la *Risālat al-ʿItibār* de Ibn Masarra es decisiva: este texto es el fundador del neoplatonismo sufi andalusí, con ideas como: la waḥda primordial, el retorno del alma a su origen y la contemplación como vía de conocimiento. Que estuviera “custodiada” implica que la zāwiya no era marginal, sino un centro de transmisión esotérica.

Ibn Masarra (Córdoba, 883–931) fue perseguido y sus obras quemadas en 948. Pero su doctrina sobrevivió en el sureste peninsular, especialmente en zonas rurales como el Valle de Ricote. Sus seguidores (los masarriyyūn) sostenían una metafísica de la Unidad donde el alma, al purificarse, recupera su estado de waḥda original. Esta doctrina resuena con lo que vimos en waḥda muṭlaqa: la búsqueda de lo no-diferenciado. La zāwiya de Wādī Riqūṭ —y quizás el propio granero de Aldarache— pudo haber servido como lugar de reunión de masarriyyūn o de sus herederos espirituales (como Ibn Barraḡān o Ibn Qaṣī, ambos con influencia en Murcia).

En el contexto islámico, especialmente en el Magreb (Marruecos, Argelia, Túnez, Libia) y África Occidental, una zāwiya es un edificio religioso asociado al sufismo (el misticismo islámico). Funciona como:

- Un centro de enseñanza coránica y religiosa (similar a una escuela o madrasa, pero más básica y enfocada en lo espiritual).
- Un lugar de retiro espiritual, oración y prácticas sufíes (como el dhikr o recuerdo de Dios).
- A menudo, un monasterio o logia sufí, con habitaciones para residentes, estudiantes o peregrinos.
- Con frecuencia incluye la tumba de un santo (wali o marabuto), convirtiéndose en un sitio de peregrinación y mausoleo.

Estos complejos suelen estar en zonas rurales o valles (como el valle del Draa en Marruecos, donde hay famosas zāwiyas como la Nasiriya en Tamgrout), y han jugado un rol importante en la educación, la comunidad y a veces incluso en la política local. La frase "una zāwiya en el valle" probablemente se refiere a uno de estos centros religiosos sufíes ubicado en un valle, común en regiones como Marruecos o Argelia, donde aprovechan el aislamiento natural para el retiro espiritual.

11.4.1 La ‘Imāra de Ricote: El granero como evidencia física

La mención de Ibn al-Jaṭīb en su obra al-Iḥāṭa sobre la excelente «‘Imāra» (asentamiento/urbanización) de Wādī Riqūṭ adquiere un significado concreto al analizar el complejo de Aldarache-Darrax.

1. El granero como ancla del asentamiento En la terminología geográfica andalusí, una ‘Imāra calificada como "una de las mejores" implica una infraestructura que garantiza la permanencia y la seguridad. El granero situado en la colina de 100 metros de altura no es solo un almacén, sino el

componente arquitectónico que define la calidad de dicho asentamiento. Para los ṣāliḥūn (justos) y los buscadores del fanā' que habitaban el valle, este edificio representaba la base material que permitía el retiro prolongado. Sin la capacidad de almacenar y proteger el grano en un lugar elevado y defendible, el aislamiento espiritual (khalwa) en una zona rural no habría sido sostenible.

2. Sincronía entre sustento y espiritualidad La descripción de Ibn al-Jaṭīb vincula indisolublemente la prosperidad del asentamiento con la "huella notable en la gente de conocimiento". Esta dualidad sugiere que la zāwiya (centro espiritual) y el granero (centro económico) formaban un complejo unitario. Mientras la zāwiya custodiaba manuscritos prohibidos como la Risālat al-I'tibār de Ibn Masarra, el granero custodiaba el sustento de la comunidad. Esta organización explica por qué el asentamiento era considerado excepcional: ofrecía la pureza del aire y el silencio necesarios para la contemplación, pero con la solidez de una infraestructura de almacenamiento propia de las mejores ciudades.

3. La prueba de la colina La ubicación del granero de Aldarache en una colina de 100 metros responde perfectamente a los requisitos mencionados por Ibn al-Jaṭīb: la búsqueda de la "pureza del aire" (ṭīb al-hawā'). Los espacios elevados no solo eran idóneos para la conservación del cereal, sino que eran los lugares predilectos para la práctica del dhikr y la observación del cosmos. Por tanto, el edificio de Aldarache debe ser considerado la evidencia arqueológica de esa 'Imāra de la que habla la crónica, situando a este enclave como el corazón logístico y espiritual del Valle de Ricote durante los siglos XI al XIII.

11.4.2 Conclusión

La existencia documentada de una zāwiya en Wādī Riqūt, depositaria del saber prohibido de Ibn Masarra, transforma nuestra visión de Aldarache. Ibn Andaras no es solo un propietario mudéjar; es el heredero de un ecosistema donde la 'losa' de oración, el granero de la colina y la *Risālat al-I'tibār* forman una unidad. El Valle de Ricote no fue un refugio marginal, sino el Arca de la Alianza donde se salvó el pensamiento más puro de Al-Andalus antes de que el médico Ibn Andaras partiera finalmente hacia Túnez.

11.4.3 Poema: El Guardián de la Era: Ibn Andaras

1

En los jardines de Murcia, ricos y verdes¹⁴,
halló Ibn Andaras su morada.
Versado en el arte de los médicos,
lejos del bullicio oriental.

2

Como ḥakīm leía en las estrellas,
y en el pulso de quien allí sufría.
Su mirada alcanzaba lo infinito,
mientras cortaba hierbas con mansedumbre.

3

La ciudad cayó, la enseñanza cambió,
llegó el cristiano con espada y ley.
Aun así, permaneció fiel a su fe,
con los libros guardados en su estantería.

¹⁴ WESTERVELD, Govert (2025). Omwandeligen. Spiegeligen in de stroom. Filosofische Reflectie op het wateroppervlak. Traducción del poema holandés “De Bewaker” (El Guardián).

4
Descendiente de la “piedra de la Era”,
van oorsprong uit Al-Andarax.
Nunca estuvo solo en Murcia,
rodeado de saber y de autoridad.

5
Escucha cómo su nombre recorre Ricote,
donde granero corona la colina.
Allí donde se siembra el oro del trigo,
y donde la sabiduría habita en soledad.

6
La “Losa” es su trono silencioso,
una piedra llana para la oración.
Allí resuena una verdad singular,
en los textos que logró preservar.

7
A cien metros sobre el valle,
el granero fortificado guarda la cosecha.
El grano tras los muros de piedra,
cumple lo que el alma anhela.

8
Su mano dejó escrita la ciencia médica,
con tinta nacida de la entrega.
Sirvió a Dios, no a señor terrenal,
mientras dormía junto a sus versos.

9
La silsila de la luz de Almería
corría por sus venas.
Un rostro divino y puro,
en cada piedra suelta y llana.

10

Pero el puerto de Túnez lo llamó,
cuando la sombra de Murcia se alargó.
Buscó poner fin a la aflicción,
con la ciencia aún intacta.

11

Dejó atrás la “Losa”,
la colina y el trigo dorado.
Su camino fue claro y grave,
bajo una luna lejana y extraña.

12

Pero en el valle de blanco y verde,
Andaras sigue siendo un nombre sagrado.
Como eco de un tiempo remoto,
en el orgullo de Blanca, antigua fama.

12 El Polímata y el Rey: Abu Bakr al-Ricotí, mediación científica en la encrucijada (siglo XIII)

**“Era un signo de Dios en el conocimiento de las lenguas.”
— Ibn al-Jatib, Ihāṭa**

12.1 Introducción: La Herencia del Arca

Al-Riqūṭī no surge de un vacío intelectual, sino que es el fruto maduro del ecosistema que este libro ha descrito. Si Ibn Sabʿīn representa la culminación mística del Valle de Ricote, Abu Bakr al-Riqūṭī (c. 1230–1295) encarna su vertiente científica y enciclopédica.

Este capítulo plantea que Al-Riqūṭī fue el heredero y transmisor de la biblioteca secreta de Ricote. La "madrassa" que Alfonso X le construyó en Murcia no fue solo un lugar de enseñanza, sino el canal a través del cual el conocimiento neoplatónico y letrista de Ibn Masarra —custodiado en la zāwiya del valle y en los retiros de la Corona de Aldarache— se integró en la cultura universal de la Europa del siglo XIII.

12.1.1 1.1 El Custodio de las "Ciencias Antiguas" y el Secreto de las Letras

Ibn al-Jaṭīb define a Al-Riqūṭī como un "signo de Dios en el conocimiento de las lenguas". Tras el hallazgo de los manuscritos de Ibn Masarra en 1972, esta definición adquiere una profundidad mayor:

Más allá de la Filología: Su dominio de las lenguas no era solo gramatical; era la aplicación del Kitāb khawāṣṣ al-ḥurūf (Libro de las propiedades de las letras). Al-Riqūṭī comprendía la estructura del cosmos a través de las letras y los números, una ciencia que fascinaba a Alfonso X por su aplicación en la astronomía y la medicina.

El Eslabón Masarrí: Como seguidor de la tradición que habitó la "montaña cercana" (la colina de la Corona), Al-Riqūṭī operaba como un puente: tradujo el saber hermético del valle al lenguaje de la razón aristotélica y cristiana.

12.1.2 1.2 La Conexión con el Colofón de 1287: Una Misión Global

Es crucial observar la sincronía documental. El hecho de que el manuscrito fundamental de Ibn Masarra fuera copiado en El Cairo en 1287 sugiere que, mientras Al-Riqūṭī enseñaba en Murcia bajo protección real, la red de discípulos de Ricote estaba asegurando la supervivencia física de estos textos en el extranjero.

Al-Riqūṭī representa la faz pública de esta resistencia cultural: mientras el conocimiento místico viajaba al Oriente (como el manuscrito de 1287), él entregaba la faz científica de esa misma tradición al Rey Sabio, permitiendo que el Valle de Ricote dejara su huella en las Cantigas y en los tratados de astronomía alfonsíes.

12.2 El perfil de un sabio andalusí tardío: las artes antiguas

La descripción más completa de al-Ricotí procede del gran cronista nazarí Ibn al-Jatib (1313–1375), quien lo retrata con una admiración inusual:

“Fue eminentemente versado en las artes antiguas: lógica, matemáticas, aritmética, música y medicina. Era filósofo y médico experto, un signo de Dios en el conocimiento de las lenguas.”

Este vocabulario —lógica, música, geometría, lenguas, medicina— reproduce exactamente el repertorio del ḥakīm andalusí, el sabio universal heredero de Avempace, Ibn Tufayl y los círculos hudíes. No se trata de un perfil improvisado: es el fruto de una tradición formativa persistente, cuyo rastro este libro ha seguido desde la Zaragoza almorávide hasta el microcentro rural de Aldarache.

El Ricotí fue filósofo, médico experto, matemático y geómetra, músico teórico, políglota capaz de enseñar en varias lenguas, un hecho excepcional incluso en el Islám occidental.

Que un hombre de Ricote dominara las “artes antiguas” en pleno siglo XIII demuestra la

continuidad secreta —pero real— del ambiente científico descrito en capítulos anteriores. Al-Ricotí no es una excepción: es el fruto más visible de ese terreno fértil que era el Valle de Ricote.

12.3 El maestro de la madrasa alfonsí: mediación en Murcia

Tras la entrada de Alfonso X en Murcia en 1266, el rey —impresionado por la fama del sabio ricoteño— ordenó construirle una madrasa en la propia ciudad de Murcia. Allí Abu Bakr al-Ricotí enseñó a musulmanes, cristianos y judíos en sus respectivas lenguas, convirtiéndose en un puente cultural único en el reino castellano, gesto extraordinario para un monarca cristiano:

“El tirano de los cristianos, cuando conquistó Murcia, reconoció el rango que le correspondía y le construyó una madrasa donde enseñara a musulmanes, cristianos y judíos.”

— Ibn al-Jatib

Este pasaje es de un valor histórico inmenso:

- Un rey cristiano reconoce públicamente la autoridad intelectual de un sabio musulmán.
- Le construye una escuela para que enseñe a las tres comunidades.
- Lo colma de honores, salarios y regalos para retenerlo.

Alfonso X, impulsor de la *translatio studiorum*, identificó en al-Ricotí la encarnación viva del saber que buscaba para su proyecto cultural universalista. La decisión de atraerlo —y de situarlo en Murcia, no

en Toledo— confirma que la Corona consideraba el valle de Ricote como un depósito viviente de ciencias antiguas.

Los discípulos del Ricotí eran musulmanes, cristianos y judíos. Se dice que sabía dirigirse a cada uno en su propia lengua, algo rarísimo en la época. Este detalle encaja plenamente con el ideal alfonsí de una cultura común por encima de credos y tradiciones.

12.4 El músico de las Cantigas: una hipótesis sugerente

El arabista Julián Ribera Tarragó lanzó una hipótesis fascinante:

al-Ricotí pudo ser el músico —o teórico musical— que adaptó melodías andalusíes para las Cantigas de Santa María.

No se afirma aquí como hecho seguro, pero hay indicios coherentes:

- Las Cantigas incluyen varias piezas relacionadas con Murcia (169, 239, 299, 339).
- Alfonso X mantuvo relación íntima con un “músico musulmán de Ricote llamado Abu Bekr”, descrito por Ribera como filósofo y moralista además de músico.
- El manuscrito escurialense J.b.2 contiene la miniatura célebre del “músico moro” tocando un gran instrumento de cuerdas mientras un cristiano canta a su lado.
- Su posición privilegiada en la escena (a la derecha del músico principal) y su caracterización singular sugieren un retrato individual, no un tipo genérico.

Ribera observó detalles iconográficos —la ausencia de turbante, el color de piel, el rango representado, el vino servido junto a él— que apuntan a la intención de inmortalizar a un personaje real.

Si efectivamente al-Ricotí participó en la adaptación musical de las Cantigas, ello implicaría que el valle de Ricote dejó su huella en la obra cultural más importante del siglo XIII hispánico. Sería otro ejemplo de su función como puente entre mundos.

12.5 De Murcia a Granada: el sabio entre dos mundos

La fama de al-Ricotí llegó pronto al Sultanato nazarí. Muhammad II al-Fayq (1273–1302) lo invitó a Granada, ofreciéndole honores superiores a los del rey cristiano.

Ibn al-Jatib afirma que el propio sultán se convirtió en su discípulo, y que le concedió una casa con jardín que al-Ricotí transformó en colegio donde impartía medicina, matemáticas y ciencias antiguas. Su figura aparece aquí como un ḥakīm cortesano, semejante a los antiguos filósofos-médicos del Islám oriental.

Su vida en Granada conserva detalles pintorescos: viajaba a la Alhambra montado en una mula de aspecto desgarrado; vestía con noble sobriedad; era hombre amable, respetado por todos. Allí murió, “que Dios tenga misericordia de él”.

La comparación entre sus dos patronazgos muestra su valor simbólico:

- Para Alfonso X, al-Ricotí era un sabio universal, clave para su proyecto cultural.
- Para Muhammad II, era un pilar del saber islámico en un reino que resistía la presión cristiana.
- Ambos veían en él algo similar: la personificación del conocimiento andalusí en su última edad de esplendor.

Sin embargo, esta proyección cortesana y universal de Al-Riqūṭī tenía su reverso en la soledad del valle. Mientras Abu Bakr mediaba entre reyes, la memoria del valle conservaba otra imagen del sabio —o de su linaje espiritual— vinculada no a las cortes, sino a la piedra y al silencio de las alturas.

12.6 El Asceta de la Corona y el Horizonte de Granada

I. El Texto de Ibn al-Jaṭīb (al-Iḥāṭa)

Texto árabe original: «وكان أبو عبد الله الرقوتي من أهل الزهد المشهورين، فسكن جبلاً قريباً من وادي رقوط، واشتغل بالذكر والتفكير حتى خفي على الناس، فقيل: إن روحه كانت ترى في أفق غرناطة، وجسده في وادي رقوط.»

Traducción fiel: «Y Abū ‘Abd Allāh al-Riqūṭī fue uno de los ascetas (zuhhād) famosos: habitó una montaña (jabal) cercana a Wādī Riqūṭ, y se dedicó a la invocación (dhikr) y la contemplación (tafakkur) hasta desaparecer de la vista de la gente. Entonces se dijo: “Su espíritu (rūḥuhu) era visto en el horizonte (ufuq) de Granada, mientras su cuerpo (jasadahu) permanecía en Wādī Riqūṭ”.»

II. Análisis Geográfico-Espiritual

Este pasaje es la clave para localizar la actividad mística en el enclave de Aldarache/Darrax:

La identificación del Jabal: Ibn al-Jaṭīb utiliza el término jabal para referirse a la elevación donde se retiró el asceta. La Colina de la Corona en Aldarache, con sus 100 metros de altura y su posición estratégica sobre el río, encaja perfectamente con esta "montaña cercana". No es una cima remota, sino una atalaya natural desde la que se domina el valle.

El Ocultamiento (Ghayba): El texto dice que "desapareció de la vista de la gente". La estructura del granero del siglo XI en la cima de la Corona ofrecía el refugio físico ideal: un lugar elevado, aislado pero cercano al sustento, donde un sufi podía practicar la khalwa (retiro hermético) sin ser molestado por el bullicio del valle.

La Bilocación (Ufuq): La mención de que su espíritu se veía en Granada mientras su cuerpo estaba en Ricote es una prueba del alto grado de santidad que se le atribuía. El ufuq (horizonte) de la Corona permite una visión expansiva que, en la cosmología sufi, se traduce en la capacidad de proyectar la conciencia hacia los centros espirituales del Islam (como Granada).

De esta forma, la crónica de Ibn al-Jaṭīb nos lega una imagen poderosa que dota de alma al paisaje de Aldarache. Al mencionar a Abū ‘Abd Allāh al-Riqūṭī, el asceta que habitaba "una montaña cercana al valle", el cronista no solo está dando un dato geográfico, sino que está señalando el vértice espiritual del Valle de Ricote.

Este jabal es, con toda probabilidad, la Colina de la Corona. Allí, la arquitectura funcional del pasado —el

granero de la época almorávide— se transformó en el escenario de la khalwa y el tafakkur. El sabio no eligió este lugar al azar: la Corona es el umbral donde el aire es más puro y el silencio más profundo, condiciones físicas esenciales para la doctrina de la Unidad Absoluta (waḥda muṭlaqa).

La leyenda de su bilocación espiritual (el cuerpo en Ricote y el alma en Granada) simboliza la importancia de este enclave. Aldarache no era una aldea marginal; era una antena espiritual. El nombre Darrax, vinculado al ascenso (daraja), describe tanto la subida física a la colina como la ascensión mística de sus habitantes. En la Corona, la materia (el grano custodiado en el silo) y el espíritu (el dhikr del asceta) convivieron bajo un mismo horizonte, convirtiendo a este paraje en el último santuario de la sabiduría andalusí en tierras murcianas.

12.7 Conclusión: El Valle de las Dos Luces

La figura de Al-Ricotí no debe entenderse como un hecho aislado, sino como la síntesis final de un territorio excepcional. Su legado permite extraer cuatro conclusiones fundamentales para este estudio:

1.-La Doble Dimensión del Sabio: El Valle de Ricote produjo dos tipos de excelencia que Al-Ricotí unifica. Por un lado, el sabio universal y cortesano (Abu Bakr), capaz de dialogar con reyes y enseñar a tres religiones; por otro, el asceta de la colina (Abu ‘Abd Allāh), que habitaba la Corona de Aldarache en un estado de contemplación pura. Ambos representan la

"doble luz" del valle: la ciencia aplicada y la mística trascendental.

2.-El Granero como Cimiento del Saber: La permanencia de Al-Ricotí en el valle, incluso bajo dominio cristiano, fue posible gracias a una infraestructura preexistente. Como hemos visto en Aldarache, la existencia de un granero estratégico y una 'imāra (asentamiento) de primer orden proporcionaba la autonomía necesaria para que el pensamiento no se extinguiera. No hay filosofía sin sustento, y el valle ofreció ambos en abundancia.

3.-El Último Refugio de Ibn Masarra: La custodia de la Risālat al-I'tibār en una zāwiya del valle confirma que este territorio fue el "Arca de la Alianza" del neoplatonismo andalusí. Al-Ricotí es el heredero de esa tradición que ve en la naturaleza un libro abierto, una idea que resuena tanto en su maestría científica como en la mística de su homónimo asceta.

4.-Puente entre Horizontes: La leyenda del espíritu visto en el horizonte (ufuq) de Granada mientras el cuerpo permanecía en Ricote es la metáfora definitiva de este capítulo. El Valle de Ricote no fue una frontera cerrada, sino un espacio de bilocación cultural: un pie en la Murcia de Alfonso X y el alma en la Granada nazarí.

En definitiva, Al-Ricotí es el testimonio de que el Valle de Ricote conservó, hasta el último suspiro de la Edad Media, la esencia de la Unidad Absoluta (waḥda muṭlaqa): una unidad que integraba la música de las Cantigas, la medicina de los antiguos y el silencio de la colina de la Corona. Su figura cierra el círculo que iniciamos en el Puerto de la Losilla, demostrando que en este valle, cada piedra y cada era de trillar fueron,

en realidad, peldaños hacia el conocimiento universal.

12.7.1 La Sincronía de la Salvación que compare las fechas:

1266: Alfonso X construye la madrasa para Al-Riqūṭī en Murcia.

1273: Al-Riqūṭī es invitado a Granada por Muhammad II.

1287: Se firma en El Cairo el colofón del manuscrito que salva las obras de Ibn Masarra.

1295: Muerte de Al-Riqūṭī.



Figura 16. Abu Bakr al-Ricotí

12.7.2 Poema: El Ricotí¹⁵

1. El origen

Ricote, sin atraso alguno,
de un pueblo sabio y elevado.
Ahmad poseía mente aguda,
libre de toda carencia espiritual.

2. El sabio

Murcí fue su nombre honrado,
maestro en el arte antiguo.

¹⁵ WESTERVELD, Govert (2025). Omwandelingen. Spiegelingen in de stroom. Filosofische Reflectie op het wateroppervlak. Traducción del poema holandés “El Ricotí” (El Ricotí).

La lógica le dio renombre,
y gozó del favor de Dios.

3. Los campos del saber
Los números y la medicina,
la música en cada estancia.
La geometría fue su reino,
toda su vida, durante años.

4. El prodigio de las lenguas
Hablaba lenguas con soltura,
conocía cada acento.
Explicaba todo sonido,
a tales dones habituado.

5. La conquista
Cuando el tirano tomó Murcia,
allí vio al sabio presente.
Alfonso, al acercarse a él,
halló una sabiduría inconcebible.

6. La madrasa
Para él se construyó una casa,
escuela de quienes buscaban saber.
Se le confió una misión,
donde pudo enseñar en paz.

7. Las tres creencias
Judíos, cristianos y musulmanes
se sentaban juntos en clase.
Sin odio ni humo oscuro,
hallaban lo que era útil.

8. La lengua propia
En la lengua de cada cual,

enseñaba con gran paciencia.
Para que todos comprendieran la doctrina,
colmados de verdad profunda.

9. El deseo del rey
Alfonso le dio mucho oro,
honores y títulos en la corte.
Por su amor al conocimiento,
el maestro recibió toda alabanza.

10. La tentación
Pero el rey deseaba más:
que se hiciera cristiano.
El sabio lo rechazó firmemente,
fiel a la Unidad permaneció.

11. La respuesta
Un solo Dios ya es carga inmensa,
cumplir Su voluntad es poder.
Cuando el rey se lo pidió,
el sabio halló solo fortaleza.

12. ¿Tres o Uno?
¿Cómo adorar a tres,
si ante el Uno fallo?
Desde su corazón honesto,
pronunció palabras claras.

13. La llamada de Granada
El sultán del reino nazarí
lo llamó a la ciudad roja.
No hubo comparación posible:
ese era el camino deseado.

14. La despedida
Alfonso vio partir su llama
hacia las montañas del sur.

Al servicio del sultán,
floreció como flor y hierba.

15. El nuevo hogar
En Granada recibió tierras,
con un jardín de gran esplendor.
Allí retomó su enseñanza,
en una rica sala del saber.

16. La mula enjuta
Sobre una mula delgada
llegaba a la puerta real.
Sin orgullo ni falsa gratitud,
su sabiduría siempre era escuchada.

17. Vestimenta y porte
Siempre iba pulcramente vestido,
caminaba sereno por la ciudad.
Todos sabían en Granada
que defendía siempre la virtud.

18. La polémica
Agudo de lengua y muy capaz,
en debate con cualquier hombre.
Quien pronunciaba su nombre
sabía que él sabía más que nadie.

19. La prueba de Ibn Jalsún
A un místico se le preguntó:
«¿Qué es la técnica en tu mano?»
Cuando el místico lo explicó,
aquel fue enviado al exilio.

20. La teoría musical
Con instrumento de cuerda en mano,
entre cristiano y musulmán.

En las Cantigas del país
su melodía aún resuena.

21. Las botas doradas
Zapatos fuera, lugar de honor,
junto a quien canta los salmos.
Vino y sonidos abundaban,
rodeados de amistad sincera.

22. La Arrixaca
En el barrio de nombre noble
se alzaba la iglesia antigua.
Donde comerciantes unidos
vivían sin dura contienda.

23. El legado
Imán de la luz verdadera,
guía del saber y la razón.
Así lo dicen los libros,
más allá de fronteras y tierras.

24. El descanso
En Granada murió en silencio,
Dios le sea ahora misericordioso.
Esa fue siempre su voluntad:
sabio Abu Bakr, para ti.

12.8 El Árbol de la Ciencia: Mispel como metáfora del conocimiento

Tras contemplar la figura de Abu Bakr al-Ricotí, el sabio enciclopédico que unió mundos, disciplinas y lenguas, es oportuno hacer una pausa y permitir que la experiencia del saber se encarne en un símbolo

natural. Así como el Ricotí integraba filosofía, medicina, música y matemáticas, un árbol, en silencio, acumula desde sus raíces hasta su copa la energía que lo nutre, transformando la vida que lo rodea. Su fruto es el resultado de paciencia, tiempo y madurez, y su sombra ofrece descanso y refugio a quienes se acercan.

El níspero, con su transformación de lo ácido en dulce, se convierte en metáfora de la ciencia: primero ardua, difícil de digerir, luego gratificante y nutritiva. Cada fase del árbol refleja la labor del sabio: esfuerzo, espera y fructificación, hasta ofrecer enseñanzas que, como el fruto maduro, se comparten y alimentan. Su presencia recuerda que el conocimiento verdadero requiere paciencia, observación y cuidado, y que la recompensa llega a quienes respetan los ciclos naturales del aprendizaje. Que este poema sea un puente entre la vida del sabio y la naturaleza, entre el conocimiento enciclopédico y la experiencia sensible del mundo que nos rodea, enseñando que la ciencia, como la fruta, madura con el tiempo y la dedicación.

12.8.1 Poema: Níspero¹⁶

1
El níspero, botánica:
primer nombre, Mespilus,
segundo, germánico,
florece en verano, pleno de vida.

2
Pequeño árbol que hoja pierde,

¹⁶ **WESTERVELD, Govert** (2025). Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren. Traducción del poema holandés “Mispel” (Níspero).

fruto duro, ácido y tosco.
Cosechado, nadie lo muerde,
madurar requiere paciencia y tiempo.

3
Su fruto es redondeado,
hueco en la flor al final.
Esperar su madurez, ansiado,
pulpa fina y delicada.

4
Cuando el fruto es suave y dulce,
delicia que alegra la mesa.
Jarabe y jalea lo acompañan,
miel y azúcar completan el sabor.

5
Mermeladas con miel,
mezcladas con agua de rosas
y almendras: un rey en la mesa.
Ideal para untar en el pan.

6
Frutos dulces como la miel,
servidos al fin como postre.
Canela corona su encanto,
y el azúcar nunca falla.

7
Nísperos vaciados, rellenos
con frutos secos picados,
o fruta seca con dulzura y sueños,
guisados en vino y saboreados.

8
Pulpa de níspero en guisos,

con carne, toque agrio en sazón.
Tradición firme y respetada,
evitando confusiones en la cocina.

9
También existía el vino de níspero,
fermentado y valorado.
Bebida festiva, honrada,
con cierto sabor a vinagre.

10
Contra diarrea se usaba,
pulpa aún verde aplicada.
Contra sangrados se recurría,
y males de estómago también.

11
Para evitar la fiebre,
se preparaba una infusión de hojas,
con frutos verdes troceados,
cura prudente y confiable.

12
Níspero para males de garganta,
gárgaras y remedios preparados.
De buena intención se sirve,
para proteger el cuerpo y el alma.

13
Para buena digestión,
nísperos maduros, excelente opción.
Verdadera devoción se le rinde,
cumpliendo con su noble tarea.

14

El fruto nos enseña que lo amargo
lleva miel como promesa.
Esperar la escarcha con paciencia,
el tiempo corrige con firmeza.

15

La escarcha transforma ácido en dulzor,
como el dolor de amor en gozo.
Tras el sufrimiento llega la recompensa,
y la dulzura es lección y premio.

16

El níspero nos enseña a vivir,
como esperanza en la oscuridad.
Crecer entre el temblor y el sentir,
la naturaleza nunca yerra en verdad.



Figura 17. Níspero europeo (*Mespilus germanica*)

13 Espiritualidad, sufismo y la vía Zaragoza– Valencia–Murcia

13.1 Un corredor espiritual en el Occidente islámico

Este capítulo propone leer la relación entre Zaragoza, Valencia y Murcia no como una simple sucesión de puntos en un mapa, sino como un espacio relacional: un corredor en sentido metafórico donde las rutas comerciales, los desplazamientos políticos —como la diáspora hudí tras la caída de Zaragoza— y la movilidad de artesanos, juristas, místicos y letrados crearon las condiciones para una auténtica fertilización cruzada de ideas espirituales y filosóficas. En este eje, más que los bienes, fueron las palabras, las sentencias breves, los manuscritos y las experiencias interiores los que viajaron, configurando un territorio intelectual compartido en el Levante andalusí.

Metodológicamente, no se sostiene aquí la existencia de una ruta oficial de sufíes o de filósofos. Lo que este estudio propone es una reconstrucción interpretativa basada en la convergencia de factores históricos bien documentados: la caída de Zaragoza en 1118 y la salida de familias hudíes hacia el Levante; el papel de Valencia como puerto abierto al Mediterráneo y lugar de paso entre el valle del Ebro y las tierras meridionales; y la función de Murcia como capital del territorio de Tudmir, dotada de una sólida tradición científica desde época emiral. La coincidencia de estas variables transformó este eje en un espacio de oportunidad para la transmisión de manuscritos, la circulación de maestros itinerantes y el encuentro entre corrientes espirituales diversas.

La Zaragoza hudí, antes de caer bajo dominio almorávide, había sido ya un foco excepcional de ciencia, lógica y filosofía, pero también de

interioridad espiritual. Bajo los Banū Hūd, la ciudad acogió médicos, astrónomos, poetas y juristas formados en tradiciones orientales. Fue en este ambiente donde Avempace forjó sus primeras ideas y donde se consolidó una sensibilidad hacia la figura del mutawaḥḥid, el solitario que avanza por la senda interior. Nada de esto surgió de manera espontánea: desde el siglo X, la región había recibido influencias masarries, corrientes ascéticas y elementos herméticos que circulaban entre los círculos científicos y filosóficos.

Valencia actuaba como el segundo eslabón de esta cadena. Bajo control almorávide, se convirtió en punto de descanso y hospitalidad para viajeros cultos que se desplazaban desde el norte hacia Murcia o el sur peninsular. En sus mezquitas y zocos se copiaban manuscritos, se recitaban poemas, se transmitían sentencias breves y se discutían pasajes atribuidos a Hermes Trismegisto. Ciudad puente, abierta y receptiva, Valencia albergaba tanto debates jurídicos malikíes como especulaciones sobre la purificación del corazón.

Finalmente, Murcia —capital del antiguo territorio de Tudmir— completaba el corredor espiritual. Desde época emiral, la ciudad había desarrollado una notable tradición científica. Allí convivían alfaquíes, médicos formados en Toledo, lectores de Aristóteles y ascetas vinculados al sufismo occidental. Lo suficientemente urbana como para absorber influencias externas y lo bastante cercana a sierras solitarias, riberas silenciosas y valles cerrados, Murcia ofrecía un entorno ideal para quienes buscaban retirarse del mundo, ya fuera en la ciudad o en los espacios naturales circundantes, como el Valle de Ricote.

Este eje —Zaragoza, Valencia, Murcia— formó así un auténtico corredor de respiración espiritual, donde confluyeron corrientes masarríes, herméticas, empedocleanas, aristotélicas heterodoxas, sufíes magrebíes y tradiciones locales de ascetismo. No se trató de una ruta marcada en los mapas, sino de una arteria interior que alimentó la vida espiritual de al-Andalus y que dejó una huella perdurable en las tierras del sureste peninsular.

13.2 La presencia almorávide y la flexibilidad espiritual

Aunque los almorávides se presentan a menudo como representantes de la ortodoxia malikí más estricta, su llegada al Levante peninsular no suprimió las manifestaciones de espiritualidad interior que ya existían. Por el contrario, los almorávides toleraron — y en ocasiones respetaron— a los sufíes itinerantes, siempre que estos no pusieran en riesgo el orden público ni la doctrina jurídica básica. El resultado fue una especie de pacto tácito: los sufíes evitaban polémicas públicas, y las autoridades no interferían en la vida interior de los ascetas.

Este ambiente relativo de libertad permitió que el sureste se convirtiera en un lugar donde lo jurídico y lo espiritual convivían sin demasiada fricción. En Zaragoza, los alfaquíes malikíes asistían a las mismas reuniones donde los discípulos de Avempace discutían sobre la unión del intelecto. En Valencia, los copistas de textos legales trabajaban en los mismos espacios donde poetas y místicos transcribían sentencias sobre la purificación del alma. En Murcia, maestros itinerantes eran recibidos por juristas,

médicos y mercaderes que apreciaban la profundidad de su silencio.

La presencia almorávide fue, por tanto, menos opresiva en el plano espiritual de lo que podría imaginarse. En los márgenes del poder —sierras, valles, pasos montañosos— surgieron pequeñas comunidades de retiro que no buscaban enfrentarse al Estado, sino simplemente vivir una vida más plena y unificada. Estos espacios, por su propia naturaleza, no dejaron grandes testimonios escritos, pero su importancia resuena en la configuración del paisaje espiritual murciano.

13.3 Maestros itinerantes y cuadernos breves

Uno de los rasgos más interesantes de la vía Zaragoza–Valencia–Murcia es la existencia documentada, aunque dispersa, de maestros itinerantes, expertos en las ciencias religiosas y en la meditación interior, que recorrían estos territorios dejando pequeñas colecciones de sentencias o comentarios breves. Muchos de ellos no fueron autores de grandes obras, pero ejercieron una influencia silenciosa y profunda.

Las fuentes tardías hablan de “cuadernos del viajero” o *ṣaḥāʾif*, conjuntos de máximas que los discípulos copiaban de memoria y que circulaban en mercados, mezquitas, talleres de copistas y, especialmente, en los espacios cercanos al retiro. Estas pequeñas hojas, semejantes a los cuadernos de discípulos zen en Asia oriental, reflejaban un modo de transmisión oral escrito sólo en último término. Es probable que

algunos de estos cuadernos llegaron al Valle de Ricote, donde la tradición oral conservó por siglos la memoria de sentencias atribuidas a sabios errantes.

Los maestros itinerantes procedían a veces del Magreb, otras de Zaragoza o incluso de Almería. Su objetivo no era fundar escuelas, sino “despertar” conciencias. Eran llamados zuhhād (ascetas), ‘ubbād (devotos), fuqarā’ (pobres de espíritu) o, en algunos casos, simplemente solitarios. Su presencia generó un clima espiritual intenso en la región, especialmente en las áreas rurales y montañosas.

13.4 El Valle de Ricote como microcosmos espiritual

El Valle de Ricote, en este marco, ocupa un lugar excepcional. Su topografía —cerramientos naturales, pasos altos, cerros aislados, meandros del Segura y un horizonte fragmentado por montañas— favoreció desde muy temprano la presencia de solitarios y contemplativos. Durante el siglo XI, mientras Zaragoza y Valencia eran centros urbanos bulliciosos, el Valle de Ricote ofrecía silencio, aislamiento y un entorno físico ideal para la meditación.

La tradición local, recogida en textos del siglo XVI y en testimonios indirectos de época mudéjar, conserva el recuerdo de hombres que vivían en cuevas, practicaban la oración nocturna y se retiraban a los pasos de montaña para evitar el contacto excesivo con el mundo. Estos hombres no eran necesariamente sufíes institucionalizados, sino buscadores de Dios en un sentido más amplio, vinculados a la sensibilidad masarrí-hermética que impregnaba la región desde el siglo X.

Los solitarios del Valle de Ricote representaban un puente entre las corrientes zaragozanas y las murcianas. Gracias a su contacto con viajeros y comerciantes que atravesaban la región, absorbieron ecos de Avempace, relatos de maestros magrebíes y fragmentos de textos herméticos. El valle funcionó, así, como una caja de resonancia, donde se mezclaban influencias de múltiples horizontes.

13.5 Avempace como articulador intelectual del corredor

Aunque Avempace no viajó físicamente entre Zaragoza, Valencia y Murcia —al menos no de manera documentada—, su pensamiento sí recorrió esa vía a través de discípulos, fragmentos de textos y ecos doctrinales. Las ideas expresadas en su Tadbīr al-mutawāḥḥid ofrecían un vocabulario conceptual que los maestros itinerantes podían utilizar: la vida como camino interior, la necesidad de purificación gradual, el retiro como condición para alcanzar la verdad, la unión con el intelecto agente como horizonte final.

Para Murcia y para el Valle de Ricote, la figura del mutawāḥḥid era especialmente significativa. Los solitarios locales se reconocían en esa imagen: hombres que vivían en contacto con la naturaleza, lejos del bullicio urbano, en una geografía que invitaba a la introspección. El eco de Avempace fortaleció la identidad espiritual del corredor, dotándolo de una coherencia que trasciende las fronteras políticas.

13.6 La influencia hermética en la vía espiritual

El hermetismo —entendido como un conjunto de textos, imágenes y prácticas atribuidas a Hermes Trismegisto— circuló intensamente por Zaragoza, Valencia y Murcia. Aunque el núcleo del hermetismo andalusí se encontraba en Córdoba y Toledo, su difusión hacia el Levante coincidió con la circulación de maestros orientados a la contemplación.

En Zaragoza, el interés por la astronomía filosófica facilitó la recepción de ideas herméticas sobre la estructura del cosmos. En Valencia, los copistas preservaron fragmentos herméticos que luego llegaron a Murcia. Y en el Valle de Ricote, estas doctrinas encontraron una traducción geográfica: la montaña se convirtió en símbolo del ascenso, el valle en imagen de la inspiración, el agua del Segura en reflejo del alma purificada.

El hermetismo permitió que los solitarios interpretaran el paisaje como un libro divino. Esta lectura del entorno físico sería fundamental para la sacralización posterior del Puerto de la Losilla y para la identificación del Valle de Ricote como espacio de retiro espiritual desde época temprana.

13.7 Murcia: una síntesis espiritual

Murcia desempeñó un papel singular dentro del corredor. Su carácter intermedio —urbano pero conectado con espacios rurales ascendentes— permitió que la ciudad funcionara como un centro de síntesis. Allí confluían juristas, místicos, médicos y filósofos. Allí se discutían las ideas llegadas de

Zaragoza y Valencia, y desde allí partían maestros hacia lugares más retirados, como el Valle de Ricote o las sierras de la región.

La ciudad se convirtió en un laboratorio espiritual donde se cruzaban la ortodoxia malikí, el sufismo magrebí, las interpretaciones herméticas y las lecturas filosóficas de Aristóteles. Esta pluralidad explica por qué el sureste peninsular desarrolló una sensibilidad tan peculiar: profundamente interior, respetuosa del retiro, inclinada hacia la contemplación y abierta a múltiples lecturas del mundo.

13.8 Permanencias en época almohade y mudéjar

Aunque la irrupción almohade reconfiguró el panorama político, la vía Zaragoza–Valencia–Murcia conservó gran parte de su dinamismo espiritual. Los maestros sufíes continuaron viajando, los cuadernos breves siguieron circulando, y los solitarios del Valle de Ricote mantuvieron su presencia.

En época mudéjar, las prácticas de silencio, ayuno y retiro persistieron bajo formas adaptadas al nuevo contexto cristiano. La memoria colectiva del Valle conservó la imagen del solitario justo que vive en la montaña, del hombre que ora en secreto y que habla sólo cuando la palabra sirve para unir.

Esta permanencia explica por qué, incluso en el siglo XVI, los habitantes del Valle de Ricote conservaban prácticas de interioridad, discreción y recogimiento que sorprendían a los observadores externos.

13.9 Conclusión: un eje interior que estructura la espiritualidad del Levante

La vía Zaragoza–Valencia–Murcia no fue una simple ruta geográfica. Fue un corredor interior, un espacio donde viajar significaba también transformarse. A través de él circularon ideas, doctrinas, maestros, manuscritos y silencios. Avempace, los sufíes itinerantes, los solitarios del Valle de Ricote y los lectores herméticos encontraron en esa vía un espacio de resonancia mutua.

El Valle de Ricote, situado en el extremo suroriental del corredor, absorbió esas influencias y las transformó en un paisaje espiritual único. Su geografía se convirtió en metáfora viva del camino interior. Sus montañas, riberas y pasos altos resonaron con la presencia de ascetas y contemplativos. Su memoria conservó la huella de un pasado silencioso, hermético y profundamente humano.



Figura 18. El Puerto de la Losilla, antiguo punto de recaudación de mukūs, situado junto a la vía romana que conectaba el valle con Murcia y Hellín.

13.10 Sidi Abu Yi'zza: el asceta magrebí y su eco en los valles andalusíes

Mientras los filósofos de Zaragoza discutían sobre el intelecto agente y los sufíes de Sevilla interpretaban los símbolos del Corán, en las montañas del Atlas marroquí un hombre analfabeto, de piel oscura y ropas harapientas vivía una espiritualidad que no necesitaba libros ni mezquitas. Se llamaba Sidi Abu Yi'zza —o Moulay Bouazza, en la tradición popular— y su vida condensa en extremo lo que el corredor Zaragoza–Valencia–Murcia transmitía de forma más sutil: la idea de que la verdadera sabiduría nace en los márgenes, en el silencio, en el despojamiento total de lo social.

Originario de la tribu masmada de Haskura, Abu Yi'zza no sabía leer ni escribir, solo hablaba bereber. Pero su autoridad no venía del saber formal, sino de una baraka que se manifestaba en lo extraordinario: curaciones, visiones, una resistencia sobrehumana al hambre y al frío. Durante veinticinco años vagó por el desierto alimentándose de plantas silvestres; luego pasó veinte en una cueva cerca de Tinmal, cubierto apenas con una estera; después, dieciocho años en la costa, comiendo solo un vegetal de los basureros. Su ascetismo no era una simple disciplina: era una anulación deliberada del yo, una práctica malamatiyya que buscaba la humillación pública para purgar cualquier rastro de vanidad espiritual.

Lo más significativo para nosotros es que Abu Yi'zza vivió en plena revolución almohade, cuando el nuevo poder trataba de imponer una ortodoxia rigurosa y perseguía a los sufíes independientes. Llevado ante un tribunal en la Kutubiyya de Marrakech, respondió a las acusaciones citando solo versículos del Corán — una estrategia de sumisión formal que escondía una firme independencia interior—. Fue liberado, pero su caso dejó claro que los almohades, aunque severos, no podían ignorar el carisma popular de figuras como él.

¿Qué tiene que ver este santo montañés del Atlas con el Valle de Ricote? Mucho, si entendemos que la espiritualidad no viaja solo a través de manuscritos, sino también a través de relatos orales, imitaciones y modelos de vida. Las redes sufíes que unían el Magreb con al-Ándalus no transmitían solo doctrinas, sino también ejemplos vivos de santidad. Abu Yi'zza era uno de los más radicales: un hombre que encontraba a Dios no en la mezquita, sino en la cueva; no en el árabe clásico, sino en el silencio; no en

el reconocimiento social, sino en la marginalidad voluntaria.

Es muy probable que historias como la suya llegaran al sureste peninsular a través de viajeros, mercaderes o ascetas itinerantes. Y es plausible que en un valle como el de Ricote, ya habituado a la soledad filosófica de Avempace y al sufismo culto de Ibn al-‘Arīf, este modelo de ascetismo extremo y carismático encontrara un terreno fértil. Los hudíes del valle, en contacto con el Magreb a través de sus redes familiares y políticas, pudieron conocer su figura. Los ermitaños locales, ya acostumbrados a vivir en grutas y alturas, pudieron ver en él un espejo distante pero inspirador.

No hace falta afirmar que Abu Yī‘zza visitó Ricote — no hay prueba de ello—, pero sí podemos sugerir que su arquetipo espiritual circuló por el mismo corredor que llevó los manuscritos de Avempace de Zaragoza a Murcia. Así, el valle se enriqueció con una triple herencia:

- .La soledad intelectual del filósofo (Avempace).
- .La unidad mística del sufi culto (Ibn al-‘Arīf, Ibn Barrajān).
- .La humillación ascética del santo popular (Abu Yī‘zza).

Tres caminos, aparentemente distantes, que en el fondo buscaban lo mismo: trascender lo mundano para acceder a lo sagrado. Y los tres confluyeron, de un modo u otro, en ese espacio de silencio y memoria que era el Valle de Ricote.

No afirmamos un contacto directo, sino la circulación de su arquetipo espiritual a través de redes sufíes magrebíes que influían en al-Ándalus.

Por eso, cuando décadas después los habitantes del valle siguieron a Ibn Hūd —un líder que se presentaba como “Señor del Tiempo” y que buscaba el consejo de astrólogos y ascetas—, no lo hicieron desde la ignorancia. Lo hicieron desde una tradición espiritual diversa pero coherente, donde la filosofía, el sufismo y el ascetismo magrebí habían enseñado que la verdadera autoridad no siempre viene del poder establecido, sino a veces de la margen, de la cueva, del silencio. Y en ese sentido, la sombra de Abu Yī‘zza —el santo analfabeto que desafió a los almohades con versículos del Corán— quizá era más larga de lo que pensamos, llegando hasta las laderas de Aldarache y los ribāṭs del Puerto de la Losilla.

13.11 Ecos del corredor espiritual

Después de recorrer el corredor espiritual que unía Zaragoza, Valencia y Murcia, y de conocer cómo maestros itinerantes, sufíes y solitarios del Valle de Ricote alimentaron la vida interior de al-Ándalus, emerge un paisaje donde lo sagrado y lo cotidiano se entrelazan. No solo los manuscritos y los cuadernos breves llevaron sabiduría; también los árboles, los frutos y los gestos de la naturaleza se convirtieron en símbolos de un mundo interior.

Entre estos elementos, la morera ocupa un lugar singular: su fruto nutre el cuerpo, su hoja alimenta la seda de los gusanos y, simbólicamente, ofrece alimento al espíritu de quienes buscan retiro, contemplación y unión con lo invisible. La morera del Valle de Ricote, silenciosa testigo de vidas consagradas a la interioridad, se convierte así en metáfora viva del camino espiritual descrito en este capítulo: un corredor donde las ideas, las prácticas y la naturaleza convergen, y donde cada hoja, cada fruto y cada sombra guarda memoria de lo sagrado.

A continuación, el poema que celebra esta presencia silenciosa y fecunda:

13.11.1 Poema: La Morera¹⁷

1

La morera dio trabajo al pueblo,
su sombra se veía en todos lados.
¿Qué más podría desear la gente,
en el valle de Blanca, su vergel amado?

2

Morus alba es su nombre,
blanca y noble entre los árboles.
Su cultivo fue famoso por siglos,
y su seda celebrada por artesanos.

3

Se inclina bajo el peso del fruto,
respetando la llegada de la primavera.
Maduran al púrpura intenso,
y su jugo rojo recuerda vino y sangre.

4

Reina entre todos los árboles,
sus hojas brillan como plata.
Frutos rubí en los sueños nobles,
y abejas hallan néctar en su aroma.

5

Un fruto cuelga pesado de la rama,
como labios rojos y dulces.
Quien lo prueba olvida el tiempo,
y se sumerge en la luz del instante.

¹⁷ WESTERVELD, Govert (2025). Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren. Traducción del poema holandés “Moerbeiboom” (La Morera).

6

Fruto maduro cae del árbol,
como el día se extingue en la noche.
Cómetelo sin demora,
placer efímero, gozo sutil.

7

La hoja alimenta al gusano,
que de ella hila su seda sin fin.
Cocoon sin guía humana,
hilo que no llegará a mariposa.

8

El gusano vive del dar,
el alma aprende del dolor.
Sufrimiento que enseña a tejer,
hoja que deja reír la luz.

9

El gusano hila hasta morir,
como el amor que arde hasta ceniza.
Lágrimas brotan al surgir,
y en la hierba se pierden para siempre.

10

Telarañas por doquier,
en el siglo XVI bien conocidas.
Fama del valle de Ricote,
reconocida incluso en Blanca.

11

El cura vendía también la seda,
y compraba hojas de morera.
El pueblo se ocupaba en labor,
villa de aguas y manantiales.

12

Córdoba y Granada compraban seda,
Pastrana, alfombra de prestigio.
Blanca prosperaba con su fruto,
riqueza que venía del árbol y del trabajo.

13

Capullos eran labor de mujeres,
y de niños en el hogar.
Trabajo arduo, infancia que enseñaba,
el hilo del pasado aún vivo.

14

Un siglo atrás, enfermedad y guerra,
el cultivo sufrió su caída.
La morera resistió en memoria,
pero su canto quedó silenciado.

15

Hojas crudas, manjar dulce,
Morus nigra, bocado apreciado.
También cocidas como espinaca,
en cada rama, regalo de la tierra.

16

Decocción de hojas, bebida curativa,
preparada al llegar el verano.
Cura exacta, alivio seguro,
tradición que nutre y protege.

17

Medicina popular, contra diarrea usada,
alta fiebre se aplaca, salud retorna.
Bebida que calma, cuerpo alivia,
remedio simple de la naturaleza sabia.

18

Cocimiento que regula la sangre,
digestión que el cuerpo agradece.
El fruto y sus hojas enseñan,
que la naturaleza cura con paciencia.

19

Hojas molidas mezcladas con miel,
compresas para enfermedades de la piel.
Eczema y heridas encuentran alivio,
solución sabia y reconfortante.

20

Frutos convertidos en jarabe,
bebidos por califas y nobles.
Después de la comida, dulce celebración,
placer que se repite en banquetes.

21

Pepino y limón, menta en ensaladas,
bocados frescos, sabor que alegra.
Colorantes naturales, limonadas dulces,
frutos del árbol que dan vida.

22

Frutos cocidos en almíbar,
para panqueques y postres.
Dulzura que se encuentra en cada hogar,
también en bebidas, manjar compartido.

23

Azúcar, clavo, canela,
ingredientes para confituras y dulces.
En boticas eran joyas valiosas,
lujo de larga duración.

24

Frutos secos al sol secados,
mezcla con higos y nueces.
Rellenos de pasteles, sabor único,
tradición que perdura en la cocina.

25

Cuece moras con miel fina,
añade leche de almendra.
Espesa con harina divina,
agua de rosas y pistachos coronan.

26

Para buena digestión y estómago sano,
un remedio antiguo, devoción completa.
Cumple su papel, herencia sabia,
enseñanza del árbol y del fruto.

27

Polvo de fruto con leche,
contra úlceras y dolor estomacal.
Mezcla perfecta que calma,
la mucosa agradece, alivio real.

28

Mascarilla de fruto y clara de huevo,
baño de vapor femenino.
Renovación y belleza en la piel,
volver a florecer con paciencia.

29

También contra tos y garganta,
jarabe y agua que suavizan.
Gárgaras que calman y protegen,
ritual que fortalece el cuerpo.

30

Decocción del fruto usada,
diarrea combatida, fiebre apartada.
Intestinos purificados, salud restaurada,
remedios simples de la naturaleza.

31

Fruto molido para eczema,
aceite de oliva en compresión.
Purifica la sangre y calma el calor,
beneficio del árbol y su fruto.

32

Morera, fruto celestial,
árbol del paraíso silencioso.
Antiguamente conocido y venerado,
herencia sabia que aún permanece.



Figura 19. Morera (Morus alba)

14 Reorientar la aplicación de Avempace

Reorientar la aplicación de Avempace: metodología para una lectura hermético-avempaciana del territorio

La obra de Avempace, redactada en un momento de tensión política y de desplazamientos continuos por el noreste y el sureste de al-Andalus, dejó una impronta filosófica difícil de clasificar dentro de las categorías tradicionales. Su pensamiento se sitúa a medio camino entre la ciencia natural, la metafísica aristotélica, la experiencia interior del sabio solitario y una forma sutil de hermetismo intelectual que impregnó, directa o indirectamente, la vida cultural andalusí. Comprender su recepción exige no solo examinar los textos, sino también desarrollar una metodología capaz de interpretar cómo se aplicaban sus ideas en ámbitos rurales, liminales o periféricos respecto a los grandes centros urbanos.

Este capítulo no pretende reconstruir un caso histórico concreto; busca ofrecer una metodología general, rigurosa y adaptable, para comprender cómo las enseñanzas avempacianas pudieron influir en distintos entornos y cómo ciertos paisajes del sureste peninsular se prestaron a lecturas simbólicas que combinaban filosofía, espiritualidad y prácticas sociales. El objetivo es proporcionar al lector un marco hermenéutico sólido para interpretar la relación entre pensamiento filosófico y territorio, tal como pudo desarrollarse en al-Andalus entre los siglos XI y XIII.

14.1 Filosofía en movimiento: una tradición en tránsito

Una característica fundamental del pensamiento avempaciano es que no se fijó en academias estables, sino que circuló por medio de copistas, maestros itinerantes, discípulos anónimos y redes urbanas y rurales. Sus ideas, lejos de quedar restringidas a Zaragoza o Valencia, se difundieron siguiendo rutas culturales que unían talleres de copia, *zāwiyas* sufíes, cortes poéticas y pequeñas comunidades que buscaban modelos de vida interior.

Esa movilidad hace necesario un método flexible: el pensamiento de Avempace no se “implantaba” en un territorio de forma mecánica, sino que se adaptaba, se reinterpretaba, se mezclaba con tradiciones locales y, a veces, se codificaba en formas herméticas de lectura del paisaje.

La metodología debe, por tanto, identificar esas zonas de cruce, donde las ideas filosóficas adquirieron un contorno nuevo.

14.2 El marco hermético-avempaciano: una articulación posible

Hablar de un “modelo hermético-avempaciano” puede parecer una fusión artificial. Sin embargo, ambos comparten una intuición profunda: el mundo es una estructura organizada, cuyo orden puede ser leído por quienes desarrollan una percepción depurada. El hermetismo andalusí —filtrado por traducciones, comentarios y prácticas sufíes— ofrecía

claves simbólicas; Avempace, en cambio, proponía una racionalidad estricta orientada al perfeccionamiento del intelecto.

La metodología que propongo parte de la convergencia entre tres líneas:

- El Tadbīr al-mutawahhīd: la idea del “gobierno del solitario”, es decir, del sabio que aprende a ordenar su vida sin depender de una ciudad justa.
- La lectura hermética del cosmos: la noción de que el universo es un libro legible, lleno de correspondencias entre lo alto y lo bajo.
- La práctica sufí del retiro y la introspección: elemento que en al-Andalus actuó como puente entre filosofía y experiencia interior.

Estas tres capas permiten analizar cómo un territorio podía ser interpretado como un espacio significativo: no solo geográfico, sino también simbólico y formativo.

La metodología aquí propuesta no sugiere que Avempace fuera hermético, sino que la recepción de su pensamiento en ciertos contextos del Levante andalusí se produjo en un caldo de cultivo donde el imaginario hermético ya estaba presente. Por tanto, leer un territorio con estas dos claves interpretativas (la racionalidad del mutawahhīd y el simbolismo hermético del cosmos) nos permite comprender la riqueza y complejidad con la que ciertos espacios pudieron ser cargados de significado.

14.3 El paisaje como estructura funcional

Para Avempace, la realidad no es un conjunto de objetos aislados, sino un sistema de relaciones funcionales. Esta idea puede trasladarse metodológicamente al estudio del paisaje: un territorio se organiza según funciones complementarias — económicas, defensivas, espirituales, sociales— que generan una coherencia interna.

La metodología propone identificar:

- los centros de actividad (aldeas, ribāṭs, zāwiyas, torres, vegas irrigadas),
- las transiciones (pasos, puertos, collados),
- y las alturas simbólicas (montes, ermitas posteriores, lugares de retiro).

Estas categorías permiten analizar cómo un grupo determinado pudo interpretar el territorio no solo como un espacio físico, sino como un escenario espiritual y filosófico, susceptible de ser integrado en la visión avempaciana del perfeccionamiento.

14.4 La lectura simbólica del territorio

El hermetismo aporta un método para entender el territorio como un espacio de correspondencias. Las montañas se relacionan con la elevación del intelecto; los valles, con la interioridad y el recogimiento; los cursos de agua, con la purificación y el flujo del conocimiento. En al-Andalus estas categorías no fueron meras abstracciones: numerosos textos sufíes emplean la montaña como símbolo del ascenso

espiritual, y ciudades como Zaragoza o Murcia fueron descritas como “espacios de resonancia” donde el sabio podía interpretar las señales del mundo.

La metodología hermético-avempaciana ofrece, así, una herramienta para leer el territorio incorporando:

- la dimensión simbólica, heredera de tradiciones helenísticas y orientales,
- la dimensión filosófica, basada en la perfección del intelecto,
- y la dimensión social, que identifica prácticas de retiro, estudio o vigilancia.

14.5 Filosofía, arqueología y antropología: un enfoque integrado

Una interpretación coherente exige combinar tres disciplinas:

Arqueología

Permite reconstruir la materialidad: estructuras defensivas, sistemas hidráulicos, espacios domésticos, redes rurales. Sin estos datos, cualquier lectura simbólica corre el riesgo de caer en especulación.

Antropología histórica

Ayuda a comprender prácticas de retiro, costumbres locales, rituales, historias orales y transmisiones que no dejan rastro material pero que condicionan la percepción del paisaje.

Filosofía

Proporciona las categorías conceptuales que orientan la lectura del territorio: aislamiento, autogobierno, purificación, ascenso, luz intelectual.

El método que propongo integra estas tres dimensiones sin someter una a la otra, evitando tanto el reduccionismo arqueológico como la espiritualización excesiva.

14.6 Circulación rural de ideas: discípulos sin nombre

Una característica poco valorada de al-Andalus es el papel de los discípulos anónimos, jóvenes que copiaban textos, comentaban fragmentos o recibían instrucciones orales de maestros en tránsito. Estos intermediarios fueron esenciales para que las ideas de Avempace llegaran a espacios rurales. No se trataba de escuelas formales, sino de microcomunidades de lectura que surgían temporalmente en torno a un manuscrito o a la visita de un maestro.

La metodología debe considerar:

- la circulación de manuscritos incompletos,
- las glosas marginales,
- la influencia oral no documentada,
- las adaptaciones prácticas para contextos agrícolas o pastoriles.

Esto permite comprender cómo una filosofía sofisticada podía adquirir formas accesibles en lugares alejados de los centros de copia.

14.7 Ejemplos andalusíes comparativos

Para evitar aplicar el método a un caso específico, presento tres ejemplos conocidos donde es posible observar dinámicas similares:

La rábita de Guardamar

Espacio de frontera espiritual y militar, frecuentado por ascetas y dotado de una organización territorial coherente. Su lectura combinada de espiritualidad y control de costa ofrece un modelo útil para entender cómo filosofía y práctica podían convivir.

Zonas rurales del Levante en época almorávide

Los talleres de copia vinculados a pequeñas comunidades sufíes permitieron la circulación fragmentaria de textos filosóficos. El territorio se articulaba en torno a pasos, huertas irrigadas y pequeñas alturas con carga simbólica.

La estructura urbana de Madīnat Mūrsiya

Aunque urbana, la ciudad ofrece un ejemplo claro de cómo las élites intelectuales podían interpretar su disposición como un reflejo del orden cósmico; esta sensibilidad filosófica se expandió hacia su entorno rural.

14.8 Reorientar la enseñanza de Avempace

Aplicar Avempace en contextos periféricos implicaba una reinterpretación necesaria:

-el lema del “solitario” se adaptaba a entornos donde la vida comunitaria era inevitable;

- la crítica avempaciana a las ciudades se transformaba en una guía para la vida interior, más que en una condena del espacio urbano;
- la idea de perfeccionamiento intelectual se convertía en un programa práctico de estudio, contemplación y orden personal.

El resultado no era una copia de la doctrina original, sino una traducción cultural, un modo de vivir la filosofía en un paisaje real.

14.9 Conclusión: hacia una hermenéutica del territorio

La metodología hermético-avempaciana que propongo no busca reconstruir dogmas ni crear sistemas rígidos. Se trata de una herramienta interpretativa que permite comprender:

- cómo el pensamiento circulaba,
- cómo se adaptaba,
- cómo se encarnaba en lugares concretos,
- y cómo transformaba la percepción del territorio.

El paisaje deja de ser un mero escenario para convertirse en un espacio filosófico, cargado de resonancias, conexiones y posibilidades. Así, los territorios rurales de al-Andalus pueden ser leídos como ámbitos donde la filosofía se transformó, se volvió práctica, se adaptó a las condiciones de vida y, en ocasiones, adquirió una dimensión simbólica que la acercó al hermetismo y al sufismo.

Este capítulo ofrece las claves para entender esa transformación y prepara al lector para abordar, en

los capítulos siguientes, los casos concretos donde estas dinámicas se hicieron visibles.

En los capítulos que siguen, esta hermenéutica del territorio se pondrá a prueba en el caso concreto que ha guiado esta investigación: el valle de Ricote y el enclave de Aldarache. Analizaremos cómo la explanada fortificada, el control hidráulico, la toponimia y la memoria de linajes como los Banū Darray pueden ser leídos a través de este prisma hermético-avempaciano, no como una proyección anacrónica, sino como una reconstrucción plausible de cómo un paisaje pudo ser percibido, vivido y significado por las élites intelectuales y espirituales que lo habitaron entre los siglos XI y XIII.

14.10 Del paisaje filosófico al perfume de la experiencia: el naranjo como símbolo

Los territorios rurales de al-Andalus no eran únicamente espacios físicos: eran escenarios cargados de significados profundos que podían ser leídos, interpretados y vividos como auténticos textos vivientes. Montañas, valles, ríos y huertos ofrecían correspondencias simbólicas que los sabios itinerantes y sus discípulos aprendían a percibir. Un huerto de naranjos, por ejemplo, no se limitaba a su función agrícola: se convertía en un espacio de introspección, contemplación y aprendizaje silencioso, donde la relación entre lo natural y lo espiritual se entrelazaba con el pensamiento filosófico.

Cada rama, cada flor y cada fruto se transformaba en metáfora de conocimiento, paciencia, renovación y perfeccionamiento interior. Así, la lectura del paisaje se extendía más allá de la mente: implicaba los sentidos, los aromas, los colores y la luz. Este enfoque prepara al lector para recibir la experiencia poética que sigue: un poema que no solo describe, sino que traduce en palabras la resonancia del territorio, su espiritualidad y la huella de la filosofía avempaciana en cada detalle, ofreciendo un puente entre la reflexión intelectual y la percepción estética del mundo.

14.10.1 Poema: El naranjo¹⁸

1

El primer naranjo,
su fruto de sabor amargo.
Origen en ríos del Sureste Asiático,
transportado a Arabia con cuidado.

2

De Arabia a España,
gracias a la ruta comercial.
Su fruto de color naranja,
saludado en Andalucía con asombro.

3

Flores como jóvenes doncellas,
atractivas y fragantes.
Aire dulce llenando el valle,
vecinos felices, de buen semblante.

4

Rostro más blanco que la flor,
expresión famosa en tiempos antiguos.
Fama fugaz, esplendor breve,
la vanidad pronto la deshace.

5

El aroma de la flor en la boca,
hace brotar lágrimas del corazón.
Como arroyos claros y redondos,
crecen en las ramas, en sueños, con emoción.

¹⁸ WESTERVELD, Govert (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Sinaasappelboom” (Naranjo).

6

Tan fresca como una flor de primavera,
comparte su fragancia encantadora.
Escucha a las abejas y su zumbido,
y les habla también del fruto.

7

Las ramas juegan con la luz,
aportando vida a sus hojas.
El viento sopla y susurra a placer,
y la hoja deja escapar sus lágrimas.

8

Huertos en el valle de Blanca,
hace muchos años.
Cuando la flor de azahar cubría todo:
agua de Colonia, aroma que traía paz.

9

Las ramas se doblan y se quejan
bajo el oro de sus frutos.
Disfrutan sin testigos,
el jardín refugio del bullicio.

10

El naranjo ofrece su oro
a la ribera del río.
Seduca con su sencillez,
escondite secreto para el placer.

11

Muestra su fruto amargo,
como un amor olvidado.
Hermoso a la vista, un suspiro,
pero doloroso al probarlo.

12

Sus hojas revelan fortaleza,
deleite para el alma.
Contra la intranquilidad, ternura suave,
protege de la mente confusa y débil.

13

Destilado de hojas de naranja,
para perfumería y fragancia.
Muchos secretos guarda el camino,
en la investigación del olfato.

14

Posee piel robusta,
efecto calmante y protector.
Sabor amargo, voluntad propia,
amargura que aleja lo invasivo.

15

Su cáscara, múltiples usos,
incluso en diversos licores.
Solitaria o combinada,
alegra el ánimo en su dulzura.

16

Al principio era amarga de raíz,
la naturaleza debía transformarse.
Se volvió dulce y de más valor,
azúcar y fruto reconciliados.

17

Surgieron nuevos jugos,
primero purificados y secos.
En boca es oro real,
mirar con ojos nuevos lo cotidiano.

18

¡Oh Andalucía, con tu fruto!
Ahora vemos su verdadero valor.
Aún queda mucho en el aire
por decir sobre tu tierra y tu aroma.



Figura 20 Naranjo (*Citrus aurantium*)

15 Hermenéutica aplicada al territorio:

15.1 La hermenéutica como puente entre filosofía, paisaje y tradición espiritual

La hermenéutica aplicada al territorio ocupa un lugar central en la construcción conceptual de este libro. No se trata únicamente de interpretar textos filosóficos o doctrinas espirituales, sino de comprender cómo un paisaje —un valle, una altura, un paso montañoso, un sistema hidráulico o una antigua ruta interregional— puede convertirse en portador de significados profundos, reconocibles solo cuando se los analiza desde una perspectiva interdisciplinar. La hermenéutica, entendida aquí como arte y disciplina de interpretación, establece un puente entre la filosofía de Avempace, las tradiciones herméticas, el sufismo y la experiencia histórica del sureste andalusí. Ese puente ofrece un método sólido, capaz de iluminar fenómenos que de otro modo quedarían dispersos, desarticulados o interpretados de manera unilateral.

15.2 Horizonte filosófico y geografía: cómo el pensamiento nace en un lugar

La primera tarea de esta hermenéutica consiste en definir el horizonte intelectual desde el cual se mira el territorio. En al-Andalus, el pensamiento nunca estuvo completamente desconectado del lugar donde

se producía. Las ciudades generaban unas formas de reflexión específicas, mientras que los espacios rurales, las zonas de frontera, las alturas montañosas o los valles irrigados producían otras. La filosofía de Avempace, por ejemplo, difícilmente puede comprenderse sin tomar en cuenta la experiencia de exilio interior y exterior que marcó su vida: la imposibilidad de realizar su proyecto político en ciudades imperfectas le condujo a desarrollar un ideal de soledad activa, donde el sabio se busca a sí mismo en el retiro, la contemplación y la organización racional del propio espíritu. Por ello, cuando se aplica Avempace al análisis de un territorio, no se trata de suponer que el maestro aragonés proyectó su pensamiento sobre cada lugar donde vivió o que sus conceptos deben buscarse en todos los rincones del sureste peninsular. La hermenéutica aplicada exige comprender cómo ciertas geografías favorecen la recepción, reinterpretación o encarnación de esos conceptos.

15.3 La materialidad arqueológica como fundamento: tierras, caminos, alturas y fortificaciones

El segundo paso consiste en situar el territorio en su materialidad concreta. La hermenéutica aplicada nunca puede desligarse de la arqueología ni de la historia económica. Un paisaje es siempre un conjunto de decisiones: qué tierras se cultivan, qué alturas se fortifican, qué caminos se mantienen, qué zonas se dejan en estado silvestre, qué pasos conectan unas comunidades con otras. El análisis filosófico no sustituye a ese estudio, pero sí permite entender mejor por qué algunas zonas, especialmente las

montañosas y liminales, fueron históricamente ambivalentes: al mismo tiempo que servían para controlar rutas estratégicas, eran espacios donde se desarrollaban prácticas de retiro ascético o contemplativo. Esta doble función del paisaje, a la vez funcional y simbólica, defensiva y espiritual, constituye la clave hermenéutica fundamental para interpretar el territorio andalusí. De hecho, en muchas regiones de al-Andalus —desde la costa de Murcia hasta las serranías de Granada o la Alpujarra— se constata esta convergencia entre estrategia militar y retiro espiritual, que cristaliza en ribāṭs, ermitas tempranas, zawiya rurales, zonas de caza real o espacios limítrofes donde los maestros sufíes se retiraban para la práctica de la soledad.

15.4 Antropología histórica y memoria del lugar

El tercer movimiento metodológico consiste en aplicar una antropología histórica que permita leer la memoria local como parte del proceso interpretativo. Un paisaje no es únicamente un conjunto de estructuras físicas ni un reflejo de decisiones políticas; es también un depósito de recuerdos, narraciones, silencios y significados que se han acumulado a lo largo de siglos. En las comunidades del sureste peninsular pervivieron, de forma dispersa o fragmentaria, tradiciones sobre solitarios, santuarios, pasos sagrados, lugares de energía o “sitios altos” donde se percibía una presencia trascendente. Estas tradiciones no pueden tomarse de manera acrítica, pero tampoco deben ser desechadas sin examen. La hermenéutica aplicada exige un equilibrio: por un lado, identificar los elementos verosímiles que pueden vincularse con prácticas

ascéticas documentadas en otras zonas de al-Andalus; por otro, discernir —mediante análisis comparativo y una lectura crítica de fuentes— qué elementos pertenecen a elaboraciones tardías, reelaboraciones cristianas, transformaciones moriscas o reinterpretaciones contemporáneas del paisaje.

15.5 El territorio como texto: polivalencia y superposición de capas históricas

Tras integrar estas tres dimensiones —horizonte filosófico, materialidad arqueológica y memoria antropológica— la hermenéutica entra en su fase interpretativa propiamente dicha. El territorio se convierte entonces en un texto complejo, donde cada elemento adquiere densidad semántica. Una altura puede ser simultáneamente un punto de vigilancia militar y un lugar donde un asceta experimentó una revelación; un sistema hidráulico puede reflejar tanto una racionalidad agrícola como una disciplina espiritual de orden cotidiano; un ribāṭ puede ser una estructura defensiva y un centro de formación moral. La hermenéutica aplicada busca desentrañar esa polivalencia, no para multiplicar las interpretaciones, sino para comprender cómo diferentes capas históricas se superponen y dialogan entre sí.

15.6 El pensamiento hermético y la lectura simbólica del paisaje

En este punto, el pensamiento hermético adquiere una relevancia particular. La tradición hermética, desde la Antigüedad tardía hasta su recepción en el

Islām occidental, partía de la idea de que el mundo es un espejo del orden divino y de que la sabiduría consiste en aprender a descifrar sus símbolos. El paisaje, en esta perspectiva, no es mero espacio físico, sino expresión visible de un cosmos ordenado según analogías profundas: alturas que representan acercamiento a lo alto, cuevas que simbolizan interioridad, cursos de agua que reflejan purificación y regeneración, límites geográficos que actúan como umbrales espirituales. Cuando Avempace reflexiona sobre el mutawahhid —el sabio que se perfecciona a sí mismo en soledad— no utiliza un lenguaje explícitamente hermético, pero su concepción del retiro, de la disciplina interior y de la unidad del pensamiento con la naturaleza presenta afinidades notables con la tradición hermética. Por ello, la hermenéutica aplicada al territorio puede integrar ambos horizontes sin forzar el análisis: el hermetismo aporta una lectura simbólica del paisaje; Avempace aporta un marco racional que explica por qué ciertas geografías favorecen una vida orientada hacia la perfección espiritual.

15.7 Dimensión sufi del territorio: estaciones espirituales y geografías de retiro

La dimensión sufi añade un tercer hilo. El sufismo andalusí —desde Abū Madyan hasta Ibn ‘Arabī— desarrolló una geografía espiritual donde los lugares se convertían en estaciones del viaje interior. Muchos maestros preferían las zonas rurales, las montañas cercanas a rutas caravaneras, los valles poco poblados o los espacios donde la naturaleza invitaba a la contemplación. La hermenéutica aplicada toma en serio esta realidad histórica y la pone en diálogo con

los datos arqueológicos. Se trata, de nuevo, de evitar interpretaciones arbitrarias: no todo lugar apartado es necesariamente sufí, ni todo sufí buscaba un retiro permanente. Pero sí se puede afirmar que determinadas configuraciones del paisaje —alturas aisladas, pasos naturales, zonas de frontera, espacios irrigados donde el trabajo diario genera una disciplina interior— resultaban especialmente propicias para ciertas prácticas espirituales. El análisis comparado de estas dinámicas, en regiones como la sierra murciana, la costa de Almería o el valle del Guadalquivir, ayuda a comprender cómo pudieron funcionar lugares similares en el sureste.

15.8 La función epistemológica de la hermenéutica aplicada

La hermenéutica aplicada cumple, además, una función epistemológica esencial: permite integrar datos heterogéneos sin perder claridad. La historia, la arqueología, la filosofía y la antropología suelen trabajar con metodologías distintas, pero el territorio es el punto donde todas se encuentran. Al aplicar un marco interpretativo coherente, se evita que cada disciplina produzca explicaciones fragmentarias. La clave consiste en identificar estructuras funcionales —camino, alturas, zonas irrigadas, límites geomorfológicos— y relacionarlas con experiencias humanas documentadas en los textos. Avempace, por ejemplo, enseña que el sabio organiza su vida de acuerdo con un orden racional; la arqueología muestra que determinadas estructuras del paisaje exigen precisamente ese tipo de orden para ser manejadas; la antropología revela que las

comunidades transmitieron relatos sobre individuos que vivieron conforme a esa disciplina interior. Cuando estas tres líneas convergen, la hermenéutica ofrece una lectura sólida: no como verdad absoluta, sino como hipótesis racional bien fundamentada.

15.9 Validación comparada: contraste con otros paisajes sufíes y ascéticos de al-Andalus

El último elemento del método hermenéutico es la validación comparada. Toda interpretación debe ser capaz de sostenerse frente a otros ejemplos documentados.



Figura 21. La geografía espiritual del Valle.

Si un paisaje en el sureste peninsular presenta señales de retiro ascético, la hermenéutica lo confronta con otros lugares donde estas prácticas están bien atestiguadas: Guardamar y su rábita, la zona de Murcia asociada a al-‘Uryābī, la ejeja de los

ascetas en la serranía granadina, los enclaves de retiro en la Marca Superior, o incluso las rábitas marítimas del estrecho. Esta comparación no busca homologar lugares distintos, sino evaluar si la interpretación propuesta es plausible dentro de los patrones históricos de al-Andalus. Cuando el análisis resiste esta prueba, se convierte en una herramienta válida para comprender procesos más amplios.

15.10 Un caso emblemático: el ribāt, hermenéutica materializada

La teoría hermenéutica expuesta encuentra su prueba de fuego y su más clara ilustración en el análisis de una institución clave del paisaje andalusí: el ribāt. Este fenómeno, a medio camino entre la fortificación, el monasterio y la escuela, constituye el "texto territorial" por excelencia donde se lee, de forma condensada, la polivalencia de significados que caracteriza al territorio andalusí. Su estudio concreto permite ver cómo las dimensiones filosóficas, material y memorial se entrelazan para generar un espacio de densa significación espiritual y estratégica.

1. La materialidad elocuente: arquitectura de una dualidad

La arqueología proporciona el fundamento indisputable. El ribāt califal de Guardamar del Segura (944 d.C.) ofrece un plano material perfectamente legible: una mezquita comunal, una zona de recepción, habitaciones para peregrinos y, de manera crucial, trece celdas individuales, cada una con su propio nicho de oración (miḥrāb). Esta disposición no es casual. Materializa en piedra y yeso una vida comunitaria articulada en torno al retiro individual.

Las celdas son el refugio del asceta, el espacio físico del khalwa (retiro); la mezquita común es el eje de la comunidad y la disciplina ritual colectiva. Esta misma lógica dual se encuentra en el Ribāṭ de Arrifana (Portugal, s. XII), creado por el maestro sufí Ibn Qasī, emplazado en un promontorio costero estratégico. La materialidad, pues, grita la primera capa de significado: una organización espacial que equilibra la soledad contemplativa con la vida comunitaria y la defensa de un lugar expuesto.

2. El horizonte espiritual: del ideal filosófico a la práctica sufí

¿Qué pensamiento animaba estas piedras? Es aquí donde el marco conceptual encuentra su encarnación. La filosofía de Avempace sobre el mutawahhid —el sabio que busca la perfección en una "soledad activa"— proporciona una lente poderosa para interpretar la función de las celdas individuales. No se trata de probar una influencia directa, sino de reconocer un ideal compartido: la creencia de que el retiro geográfico (‘uzla) es condición para un ordenamiento interior racional y una aproximación a lo divino.

Este ideal abstracto se concreta históricamente en las prácticas sufíes documentadas. Maestros como Ibn al-‘Arīf (de Almería) e Ibn Qasī (de Silves) encarnaron la fusión de ascetismo, dirección espiritual y, en ocasiones, acción político-militar. El ribāṭ era para ellos tanto un zāwiya (centro de enseñanza) como una base de operaciones. Prácticas como la de pasar el mes de Ramadán en un ribāṭ —atestiguada por la historiadora Manuela Marín— muestran cómo esta institución servía también para un retiro temporal de la élite urbana, conectando así la espiritualidad ciudadana con los espacios liminales del territorio.

3. La memoria inscrita y el rastro en el paisaje

La hermenéutica debe lidiar también con las huellas de la intención humana y la memoria posterior. La inscripción fundacional de Guardamar es un testimonio directo y elocuente: el edificio fue hecho por quien "busca la recompensa de Alá". Es la voz del fundador, congelada en el tiempo, que confirma la primacía de la intención espiritual (niyya) sobre la mera función militar.

Tras el ocaso político del Islam, la memoria de estas instituciones sobrevivió de la manera más persistente: en la toponimia. La extensa lista de nombres como La Rábita, Rápita, Arrábida, Robite — dispersos desde Huelva hasta Lisboa, desde la costa mediterránea al interior— no es un catálogo casual. Es el rastro geográfico y lingüístico de una red extensa de ribāṭs que una vez articuló el territorio. Este estrato de "memoria del lugar" permite al investigador realizar una validación comparativa espacial: un sitio arqueológico con características dudosas en el sureste peninsular gana plausibilidad si su morfología y ubicación se asemejan a las de un ribāṭ confirmado (como Guardamar) y se sitúa dentro de esta constelación toponímica.

4. Síntesis hermenéutica: descifrando la polivalencia del ribāṭ

Al integrar estas tres líneas de evidencia, la hermenéutica aplicada alcanza su objetivo: descifrar la polivalencia constitutiva del ribāṭ. Deja de ser solo una "fortaleza" o solo una "ermita". Se revela como una institución liminal por excelencia:

-Estratégico-militar: Puesto avanzado en la frontera (thaghr) o vigilancia costera.

-.Ascético-espiritual: Lugar de retiro (khalwa), práctica de ribāṭ (guardia espiritual y material), y educación sufi.

-.Socio-económico: Albergue de viajeros, escuela (zāwiya) y, a veces, granja o centro de control de un territorio.

-.Geográfico-simbólico: Hito que transforma un promontorio o un paso en un umbral espiritual, materializando en el paisaje la analogía hermética entre la altura física y la elevación interior.



**Figura 22. La primera institución sufi en el
Rabit de Guardamar del Segura**

Foto: <http://www.guardamarturisme.com>

(Consulta: 20-9-2016). Justificación legal: Uso amparado en el Art. 32 de la Ley de Propiedad Intelectual española (fines de investigación).

El ribāṭ es, por tanto, la encarnación material de la hermenéutica propuesta. Demuestra cómo un lugar concreto puede, efectivamente, ser leído como un texto de múltiples capas, donde la filosofía ilumina la intención, la arqueología muestra la forma, y la memoria (inscrita y toponímica) completa el relato.

Este análisis no agota la interpretación, pero ofrece una hipótesis racional y bien fundamentada que da cuenta de la complejidad total del fenómeno, superando las lecturas unidimensionales. Al hacerlo, valida el método y lo propone como una herramienta fiable para interpretar otros nodos del territorio andalusí donde la evidencia documental sea más escasa, pero la configuración del paisaje sea igualmente elocuente.

15.11 Conclusión: un método para descifrar lugares con densidad filosófica

En resumen, la hermenéutica aplicada al territorio se revela como un método indispensable para recuperar el doble dinamismo que estructuró la experiencia andalusí: un pensamiento que buscaba encarnarse en lugares concretos y unos lugares que, a su vez, se cargaban de densidad filosófica y espiritual gracias a ese mismo pensamiento. El análisis del caso emblemático del ribāṭ —donde convergen la fortificación, la celda ascética y la escuela sufi— ha demostrado de manera palpable la utilidad de este enfoque. No se trata de una superposición especulativa, sino de la elucidación de una polivalencia constitutiva que la historia o la arqueología, por separado, solo pueden describir de manera fragmentaria. La filosofía de Avempace, con su ideal del sabio en retiro; las tradiciones herméticas, con su lectura simbólica del cosmos; y la espiritualidad sufi, con su geografía interior de "estaciones" espirituales, convergen en esta hermenéutica porque todas comparten una premisa fundamental: el mundo es un texto inteligible, y el ser

humano —mediante la razón, la intuición o la disciplina espiritual— puede aprender a descifrarlo. El territorio andalusí, particularmente sus espacios liminales de montaña, costa y frontera, se convirtió en el lienzo privilegiado donde esta búsqueda de inteligibilidad tomó forma material.

La hermenéutica aquí propuesta no pretende sustituir a la historia ni a la arqueología, sino construir un puente dialógico entre ellas y la historia de las ideas. Su valor añadido reside en otorgar profundidad y coherencia al análisis, permitiendo comprender cómo un paisaje aparentemente rural o una estructura militar pudieron funcionar, simultáneamente, como espacios de resonancia extraordinaria. Fueron lugares donde la búsqueda de perfección interior (taḥqīq), la contemplación del orden natural y la descifrar lugares con densidad filosófica

En resumen, la hermenéutica aplicada al territorio permite recuperar el doble dinamismo que marcó la experiencia andalusí: un pensamiento que se encarnaba en los lugares y unos lugares que adquirirían densidad filosófica gracias al pensamiento. La filosofía de Avempace, las tradiciones herméticas y la espiritualidad sufí convergen en esta lectura porque todas ellas parten de la misma premisa: el mundo es inteligible y el ser humano puede descifrarlo si adopta el método adecuado. La hermenéutica propuesta aquí, sin pretender sustituir la historia ni la arqueología, añade al análisis una profundidad que permite comprender cómo un paisaje rural del sureste peninsular pudo convertirse en un espacio de resonancias extraordinarias para quienes buscaban la perfección, la contemplación y la unidad con el orden cósmico.

15.12 El mirto como texto del paisaje: símbolo, retiro y memoria en el Valle

Tras haber desarrollado el marco teórico de la hermenéutica aplicada al territorio, resulta necesario detenerse brevemente en una forma de conocimiento distinta, pero no menos rigurosa: la expresión poética como lectura simbólica del paisaje. Si la hermenéutica permite comprender el territorio como un texto estratificado —hecho de materialidad, memoria y significado—, la poesía ofrece un acceso complementario a ese mismo texto, captando aquello que no siempre queda plenamente expresado en el lenguaje analítico.

En el contexto andalusí, la naturaleza no fue percibida únicamente como recurso económico o espacio estratégico, sino como soporte de significación espiritual. Determadas especies vegetales, fuentes, árboles o huertos adquirieron un valor simbólico que articulaba prácticas de retiro, contemplación y disciplina interior. El mirto, presente en los paisajes irrigados del sureste peninsular y asociado desde la Antigüedad a la pureza, la permanencia y la regeneración, constituye un ejemplo privilegiado de esta convergencia entre botánica, simbolismo y experiencia espiritual del lugar.

El poema que sigue no debe leerse como una licencia literaria desligada del análisis precedente, sino como una traducción poética del método hermenéutico aplicado: el territorio se expresa aquí no mediante conceptos, sino mediante imágenes que condensan

capas históricas, prácticas culturales y resonancias espirituales. Así como el ribāṭ ha sido interpretado como texto material de polivalencia funcional y simbólica, el mirto aparece como un “texto vegetal” del paisaje, capaz de vehicular memoria, disciplina y continuidad entre naturaleza y pensamiento.

Desde esta perspectiva, la poesía se integra plenamente en el discurso del libro como una forma distinta —pero legítima— de descifrar lugares con densidad filosófica, permitiendo que el lector experimente, además de comprender, la inteligibilidad profunda del territorio andalusí.

15.12.1 Poema: Árbol de Mirto¹⁹

1

El mirto se ve por doquier,
arraiga hondo en tierra dura.
En muchos rincones del valle,
contempla triunfante su altura.

2

Hoja que nunca pierde el color,
verde perpetuo en toda estación.
Flor cuyo aroma prefiere la noche,
mientras las abejas murmuran su unión.

3

Estrellas blancas sobre el verde,
el mirto florece junto al manantial.
Su fragancia se esparce en cada beso,
con el aliento mismo del sol vital.

4

Bajo la sombra de sus ramas,
cantan las aves, el aire es dulzura.
Mirto cuidado, firme y sereno,
otorga reposo al corazón y a la lumbre.

¹⁹ WESTERVELD, Govert (2025). Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren. Traducción del poema holandés “Myrte boom” (Árbol de Mirto).

5

Su follaje, posesión fragante,
susurra satisfecho al pasar.
La flor, su rostro vestido de blanco,
resplandece a la luz de la luna lunar.

6

Su perfume se tornó lengua callada
en los huertos de Blanca un día.
Encanto cargado de memoria,
que acrecentó su estima y valía.

7

Cosecha cuando la noche se aquieta
esta flor del color de la leche.
Esencia celeste que ennoblece
su magnífico cáliz, secreto y fuerte.

8

Las dolencias fueron desterradas,
su esplendor se sentía en todo lugar.
Abraza la fuente sin temblor,
como amante que sabe amar.

9

Sus hojas susurran quedamente,
el río devuelve su imagen fiel.
Guarda intacta la noche callada,
símbolo antiguo de gesto noble y leal.

10

Este hermoso árbol de mirto,
vestido de verde seda viva,
muestra sus ramas sin recelo,
en una danza que al alma anima.

11

Las ramas se inclinan con suavidad,
como figura amada en silencio pleno,
bajo las estrellas puras y altas,
en recogimiento sereno.

12

Tras la floración, en este árbol,
se gesta en silencio un tesoro:
no un sueño expuesto ni abierto,
sino un fruto con rumbo propio.

13

Sus bayas, de sabor agridulce,
jugosas, con semillas menudas,
sirven para confituras finas
y realzan los platos de carne con hondura.

14

También se emplean en licores,
en salsas y guisos prolongados.
Su gusto abrió muchas puertas,
a usos antiguos y bien probados.

15

De noche o de día, su árbol ofrece
cocina, aroma y poesía.
Puerta al sabor, canto eterno:
mirto, permanencia y memoria viva.



Figura 23. Mirto (*Myrtus communis*)

16 Paisaje, fiscalidad y control territorial almorávide

Durante los siglos XI y XII, el Valle de Ricote formó parte de un entramado político y administrativo mucho más amplio, estructurado por la presencia almorávide en el conjunto de Tudmir. La dinastía norteafricana, heredera de la tradición tribal sanhaya y forjada en las prácticas ascéticas y militares del Sáhara, supo comprender con lucidez la importancia estratégica del paisaje. Donde muchos observadores modernos ven una sucesión de pueblos agrícolas, huertas y laderas, los almorávides vieron una articulación minuciosa de recursos, alturas, rutas y enclaves aptos para garantizar la estabilidad política del territorio y el rendimiento fiscal necesario para sostener el emirato. El Valle de Ricote, con sus accesos estrechos, su relieve quebrado y la coexistencia de zonas fértiles y áreas pedregosas, ofrecía un laboratorio perfecto para aplicar un modelo de control territorial que combinaba vigilancia militar, administración tributaria y una lectura profundamente topográfica del espacio.

En este contexto se inscribe la necesidad de entender el paisaje almorávide no como un fondo estático, sino como una arquitectura viva donde cada elemento —atalayas, barrancos, pasos montañosos, graneros fortificados y caminos de herradura— desempeñaba un papel dentro de una lógica global. La geografía del valle no era casual; respondía a un equilibrio entre economía agraria, defensa, fiscalidad y circulación de personas y bienes. Los almorávides no alteraron

radicalmente esta estructura preislámica y emiral, pero la reforzaron y sistematizaron, conscientes de que la supervivencia del emirato dependía tanto de la lealtad de las poblaciones como de su capacidad para supervisar el territorio desde puntos clave. Así, el Valle de Ricote se convirtió en un espacio donde la administración y el control militar estaban íntimamente vinculados a la lectura del relieve.

Uno de los elementos más significativos para comprender esta lógica es el Puerto de la Losilla. Lejos de ser un mero paso montañoso, este puerto constituía un corredor estratégico que conectaba la cuenca del Segura con los accesos interiores hacia Abarán, Cieza y la antigua vía que enlazaba con el altiplano granadino. En época almorávide, la política militar evitaba establecer castillos de gran envergadura en todas las alturas; en cambio, se prefería una red flexible de puestos de vigilancia y control, capaces de transmitir información con rapidez. El Puerto de la Losilla reunía tres condiciones esenciales: era un punto de observación privilegiado, ofrecía un cuello de botella natural para el tránsito de mercancías y ganados, y se encontraba vinculado a la economía cerealista de Aldarache. Los almorávides no necesitaban levantar aquí una fortaleza masiva; les bastaba con asegurar la presencia de una guarnición, la vigilancia constante y un sistema de señales que comunicase con las alturas próximas, creando una red de comunicación visual que unía las cumbres y los barrancos.

En este sistema destaca la función de la atalaya primitiva de Negra, un punto elevado situado sobre el estrechamiento natural que controla la entrada norte del valle. Mucho antes de que los almohades edificaran en este lugar un castillo formal hacia 1180, la altura ya constituía un núcleo de vigilancia

indispensable. Las fuentes arqueológicas y la lógica geoestratégica permiten deducir que la atalaya almorávide, aunque humilde en su materialidad, ofrecía un dominio visual excepcional sobre el corredor fluvial del Segura y el conjunto de huertas que descendían desde el interior hacia Murcia. La altura de Negra funcionaba, pues, como un elemento de doble naturaleza: militar y fiscal. Militar, porque permitía detectar movimientos enemigos, bandos locales descontentos o posibles incursiones cristianas; fiscal, porque desde ella se supervisaba el flujo de bienes, ganados y mercancías que atravesaban el valle, garantizando que los tributos correspondientes fueran recaudados en las zonas bajas.

La fiscalidad almorávide, basada en impuestos como el 'ushr (diezmo agrario), el jarāy (tributo territorial) y diversas tasas comerciales, dependía de una lectura precisa del paisaje productivo. En el Valle de Ricote, esta fiscalidad se apoyaba en la compleja red de acequias y azarbes que articulaban la huerta. La administración no solo registraba las tierras cultivadas, sino que organizaba el reparto del agua y supervisaba la producción de cereales, hortalizas y frutales. En este entramado económico destaca de forma especial el granero de Aldarache, que servía como núcleo de acopio del cereal procedente de las terrazas cultivadas y del cereal seco procedente de las zonas más altas. El granero formaba parte del sistema fiscal almorávide: su función era garantizar que una parte significativa de la producción permaneciera bajo control estatal antes de su redistribución o comercialización. La ubicación del granero no es casual: se encuentra cerca de zonas de tránsito y protegido por alturas que podían ser vigiladas fácilmente por los puestos armados.

El papel del granero de Aldarache no se limitaba al almacenamiento; actuaba como centro administrativo informal, vinculando la producción de los pueblos del valle con las exigencias tributarias del poder central. La lógica estatal almorávide exigía puntos de acopio seguros en áreas donde no se justificaba la presencia de una gran fortaleza. En este sentido, Aldarache se convirtió en una pieza intermedia entre el paisaje fiscal y el militar: un espacio económico protegido por la topografía y supervisado desde las alturas de Negra y Losilla. Esta combinación permitía una administración eficiente sin necesidad de invertir en grandes estructuras.

La red de caminos de la región muestra hasta qué punto los almorávides concebían el paisaje como una estructura integrada. Desde el Puerto de la Losilla descendía un camino que atravesaba el corazón del Valle de Ricote y se unía a rutas que llevaban hacia Murcia. Otros caminos ascendían hacia las áreas cerealistas y hacia los pasos que conectaban con Ojós y Blanca. Esta red viaria constituía la columna vertebral del control estatal: permitía el desplazamiento de tropas, el transporte de cereal y la comunicación rápida entre las distintas unidades del sistema administrativo. Por ello, la presencia almorávide en el valle debe entenderse más como una presencia dinámica que como una ocupación arquitectónica masiva. Las rutas eran el hilo conductor de la autoridad.

La fiscalidad del valle no puede dissociarse del control territorial. En época almorávide, el paisaje se convertía en una herramienta para medir la productividad rural y para garantizar el abastecimiento de los núcleos urbanos de Tudmir. La administración prestaba especial atención a la

explotación del agua, fuente de riqueza y de conflicto potencial. Las acequias poseían un valor fiscal y político: controlar el agua significaba controlar el tributo. De este modo, el valle era un escenario donde la hidráulica funcionaba como extensión del poder. Los almorávides heredaron los sistemas de regadío del periodo taifa y los mantuvieron con un propósito claro: asegurar la estabilidad económica. No es casual que zonas como Aldarache o Ulea aparezcan asociadas en varias tradiciones a un paisaje cerealista y hortícola que contribuía directamente a la seguridad alimentaria de Murcia.

La fiscalidad almorávide incluía también la supervisión de la ganadería trashumante. El valle, aunque eminentemente agrícola, formaba parte de rutas de paso de rebaños que se desplazaban entre las sierras interiores y las zonas bajas del Segura. El Puerto de la Losilla jugaba aquí un papel importante: actuaba como punto de peaje natural, donde se podían registrar movimientos de ganado y aplicar tasas establecidas. La presencia de una guarnición ligera garantizaba que el tránsito no escapara al control estatal. La ganadería, aunque menos visible que la agricultura, generaba ingresos constantes para la administración, y los puertos de montaña, como Losilla, funcionaban como nodos de vigilancia de estos flujos.

El paisaje almorávide del Valle de Ricote revela asimismo una relación íntima entre espiritualidad y administración. Aunque este capítulo se centra en la fiscalidad y el control territorial, no se puede ignorar que en la cosmovisión islámica medieval las montañas, las alturas y los lugares de difícil acceso estaban cargados de una dimensión espiritual. Los almorávides, formados en una religiosidad austera,

veían en las alturas puntos de purificación, lugares donde la vigilancia militar se mezclaba con el rigor moral. Esta mentalidad explica por qué la atalaya primitiva de Negra y los altos de Losilla no eran solo nodos tácticos, sino también espacios donde la disciplina guerrera se reforzaba mediante la percepción del paisaje como un espacio sagrado. Aunque no existía aún el castillo almohade en Negra, los soldados almorávides que ocupaban esa altura seguramente compartían una visión del mundo donde la defensa del territorio y la obediencia religiosa eran inseparables.

La administración almorávide del valle debe interpretarse también a partir de las tensiones locales. La región había sido escenario de la presencia de linajes árabes y bereberes desde época emiral, y aunque el valle mantenía su cohesión agrícola, existían rivalidades internas y disputas por el agua y las tierras. Los almorávides, gracias a su capacidad para imponer un orden fiscal claro, actuaron como estabilizadores del territorio. Su sistema de control territorial se diseñó para evitar la fragmentación social y para garantizar que los recursos no fueran monopolizados por las familias locales con mayor influencia. En este sentido, la autoridad almorávide, aunque distante, se volvía cercana a través de las atalayas, los graneros y las rutas, que se convertían en símbolos visibles del poder.

El equilibrio entre militarización y fiscalidad es un rasgo característico de los paisajes almorávides. En el Valle de Ricote, este equilibrio se tradujo en una administración que no necesitó de grandes castillos para funcionar. La simplicidad de las estructuras no debe confundirse con debilidad; al contrario, las atalayas ligeras, los pasos montañosos controlados y los graneros estratégicamente situados permitieron

una gestión eficiente y flexible. La atalaya primitiva de Negra es un ejemplo paradigmático: no un castillo monumental, sino una altura funcional que articulaba un sistema de control visual capaz de comunicar con otras alturas y de supervisar los movimientos en el valle. Esta sencillez estructural respondía a la necesidad de mantener el territorio estable con el menor coste posible.

La geografía del valle era en sí misma una fortaleza natural. Sus accesos estrechos, sus laderas inclinadas y sus barrancos ofrecían barreras físicas que los almorávides aprovecharon con habilidad. En lugar de transformar radicalmente el paisaje, se adaptaron a él, siguiendo la máxima que caracterizaba su política territorial: utilizar la topografía como aliada. El Puerto de la Losilla, la altura de Negra y los cerros intermedios servían como un collar de perlas estratégicas que permitían controlar cada movimiento. A esta estructura se añadían los cultivos en terrazas, que hacían del valle un terreno difícil para grandes ejércitos invasores pero perfecto para guarniciones ligeras y móviles.

Al analizar el Valle de Ricote desde la perspectiva almorávide, se comprende que la región funcionaba como un nodo esencial para la economía de Tudmir. Su producción agrícola, combinada con la ganadería y su posición en rutas esenciales, contribuía de manera significativa al abastecimiento de Murcia y de las zonas interiores. El granero de Aldarache simbolizaba esta función económica, convirtiéndose en un punto de convergencia entre la producción local y la administración central. Su protección natural, reforzada por los puestos de vigilancia, hacía de él un espacio seguro donde almacenar y redistribuir el cereal hacia otros puntos del emirato.

Finalmente, el sistema almorávide en el valle hay que interpretarlo como un periodo de estabilización tras las convulsiones del siglo XI. La llegada de los almorávides no supuso una ruptura total con el periodo taifa, sino una reorganización del paisaje rural que permitió consolidar la producción y garantizar la seguridad. La atalaya primitiva de Negra, el Puerto de la Losilla y el granero de Aldarache son tres elementos de una misma ecuación: vigilancia, fiscalidad y geografía. Estos componentes explican por qué el Valle de Ricote, a pesar de su aparente marginalidad, ocupó un lugar destacado en la administración territorial almorávide. Lejos de ser un espacio secundario, el valle funcionó como un enclave estratégico cuya estabilidad y riqueza agrícola contribuyeron a la cohesión de Tudmir.

En conjunto, el paisaje almorávide del Valle de Ricote emerge como un sistema donde economía, topografía y control militar se integran en un modelo funcional y eficiente. Los almorávides no impusieron castillos colosales ni intervenciones masivas; más bien, aprovecharon la sabiduría local y reforzaron las estructuras existentes mediante una lectura estratégica del territorio. El resultado fue una administración sólida, capaz de garantizar la seguridad, la fiscalidad y la estabilidad en una región clave del sureste peninsular. La historia posterior del valle —incluida la construcción del castillo almohade en Negra— no se entiende sin esta fase inicial, donde la geografía y el poder se entrelazaron para dar forma a un paisaje político profundamente coherente.

16.1 El paisaje vigilado: graneros, pasos y alturas del poder almorávide

Tras analizar el entramado fiscal y territorial que los almorávides supieron imponer en el Valle de Ricote, resulta evidente que el paisaje no fue un simple escenario pasivo, sino un instrumento activo de gobierno. Atalayas discretas, pasos de montaña estratégicos, graneros integrados en la topografía y caminos que cosían huertas y alturas formaron una red silenciosa de control, donde la autoridad se ejercía tanto desde la vigilancia como desde la administración del agua y del cereal. Este sistema, austero en sus formas, pero eficaz en su funcionamiento, revela una concepción del territorio en la que economía, defensa y geografía se funden en una sola lógica.

El poema que sigue no pretende describir este paisaje desde la cronología ni desde el dato arqueológico, sino desde su respiración interna: la mirada elevada desde las alturas, el tránsito contenido por los puertos, la presencia callada del grano almacenado y el ritmo lento de un valle que aprendió a ser gobernado desde la lectura del relieve. La palabra poética recoge así aquello que los documentos no siempre expresan: la conciencia del espacio como orden, como disciplina y como promesa de estabilidad.

16.1.1 Poema: Árbol del Pistacho²⁰

1

Un árbol del valle de Ricote,
llamado árbol del pistacho,
ofrece sus frutos, generoso,
con dignidad y sin recato.

2

Pistacia vera es su nombre,
en latín, de origen persa.
Ama la tierra seca y dura,
aunque su cultivo empezó con aspereza.

3

Produce abundante descendencia,
pero exige años de espera.
El injerto no frena su fuerza,
sobre almendro su vigor se ordena.

4

Cinco a ocho años transcurren
hasta que da fruto al fin.
Es una larga espera ardiente,
que a muchos hizo suspirar así.

5

En al-Andalus fue aprovechado
como colorante natural.
Para las manos femeninas,
ornamento del jardín sensual.

²⁰ WESTERVELD, Govert (2025). Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren. Traducción del poema holandés “Pistache boom” (Árbol de Pistacho).

6

Se usaba la cáscara externa,
rica en pigmentos y taninos.
Un rojo intenso y duradero,
compañero fiel de aquellos tiempos.

7

A menudo se molía en salsas,
y servía como guarnición.
Su uso culinario se expresaba
también en dulces de devoción.

8

Los frutos, tomados con miel,
eran excelentes para el estómago.
En al-Andalus se estimaban
por su valor digestivo probado.

9

Purificaban el hígado,
aliviaban la diarrea.
Consejo sabio y constante
en el transcurso de la vida entera.

10

A veces se trituraban
y se aplicaban en heridas.
Un remedio digno de contarse,
prueba clara de su valía.

11

Atenuaban males del pulmón,
la tos y el dolor de garganta.
Jarabes y mezclas de hierbas
cantaban su virtud sanadora.

12

También se les atribuía
aumento del deseo vital,
fortaleciendo cuerpo y ánimo
en su función medicinal.

13

Sus ramas abrazan la noche,
los frutos cuelgan como collares.
Árbol discreto en su hermosura,
capaz de pulsar fibras sensibles.

14

Las hojas se inclinan al viento,
protegiendo luego el fruto.
Bebe el agua de la juventud
y sueña con huir al Paraíso.



Figura 24. Pistacho (*Pistacia vera*)

17La memoria del ermitaño y la sacralización del Puerto de la Losilla

La historia espiritual del Valle de Ricote no se comprende sin la presencia de figuras que actuaron en los márgenes: ascetas, solitarios, eremitas y maestros anónimos cuya existencia, aunque apenas documentada de manera directa, dejó una impronta duradera en la memoria local. Entre todos ellos, el llamado “ermitaño del Puerto de la Losilla” ocupa un lugar central, pues simboliza la fusión entre paisaje, espiritualidad y tradición oral. Su figura vincula épocas diferentes, tradiciones diversas y lecturas múltiples: desde el sufismo popular del siglo XI hasta las prácticas cristianizadas del periodo moderno, pasando por el imaginario hermético que impregnó el territorio durante la presencia hudí.

Sin embargo, antes de comprender el significado profundo de este personaje y de la sacralización del Puerto de la Losilla, es necesario situar su figura dentro de un marco más amplio: la continuidad de modelos ascéticos que se desplazaron desde Zaragoza hacia el Levante peninsular, y que encontraron en el Valle de Ricote un enclave ideal para arraigar. Así, la historia del ermitaño no comienza en el valle, sino en el norte, en los círculos intelectuales y espirituales de la Zaragoza hudí y post-hudí, donde la presencia de penitentes, sabios solitarios y maestros de vida interior formaba parte del paisaje cultural.

17.1 Origen y transmisión de un modelo ascético

La corte de Zaragoza, especialmente durante los siglos XI y comienzos del XII, fue un foco de intensa actividad intelectual donde convivieron juristas, filósofos, poetas, científicos y ascetas. En este ambiente urbano surgió y tomó forma una figura espiritual singular: el *mutawahhid*, el “solitario interior” descrito por Avempace, que no era solo una construcción filosófica, sino un tipo humano plenamente reconocible. Este ideal de retiro activo — soledad para purificar la inteligencia, aislamiento para ordenar el alma— impregnaba ciertos círculos cultos de la capital del Ebro y trascendía la obra de su filósofo más célebre.

La caída de Zaragoza en 1118 y la posterior diáspora hudí dispersaron a muchos miembros de su élite intelectual hacia los territorios del Levante. La mayoría de los ulemas, literatos y funcionarios buscó refugio en otras cortes; sin embargo, resulta igualmente plausible que individuos inclinados al ascetismo optaran por una huida más radical hacia los márgenes rurales. Las prácticas de retiro, gestadas en el ambiente filosófico y sufi de Zaragoza, no necesitaban de traslados documentados de figuras concretas para difundirse: viajaban a través de redes de maestros, estudiantes, copistas y pequeñas comunidades devotas, expandiéndose más allá de sus lugares de origen.

El Valle de Ricote, integrado en la cora de Tudmir, ofrecía un escenario ideal para la recepción y transformación de este modelo espiritual. Su orografía quebrada, la alternancia entre barrancos y

pequeñas vegas, los pasos montañosos que actuaban como umbrales naturales, y la presencia constante del agua creaban un paisaje de fuerte carga simbólica. Era un territorio liminal por excelencia: suficientemente alejado de los núcleos urbanos para favorecer la vida retirada, pero lo bastante conectado como para que viajeros, pastores y peregrinos difundieran ideas, relatos y prácticas. En este contexto, la tradición zaragozana del solitario encontró un terreno especialmente fértil para encarnarse.

Entre estos lugares de transición destacó el Puerto de la Losilla. Era un punto donde el viajero se detenía, donde el pastor hallaba refugio y donde el asceta podía permanecer sin ser molestado. Su posición entre la huerta y la montaña lo convertía en un espacio de frontera física y espiritual. Allí —y en otros rincones semejantes del valle— el ideal del *mutawahhid* se fusionó con las prácticas locales de retiro y contemplación, generando una memoria espiritual duradera que el paisaje aún parece conservar en forma de topónimos, sendas tradicionales y relatos transmitidos oralmente.

17.2 La figura del asceta liminal: entre historia y mito

La documentación escrita sobre el ermitaño es mínima. Su posible existencia no puede reconstruirse mediante crónicas oficiales ni biografías medievales, sino a partir de testimonios tardíos, referencias indirectas y, sobre todo, del hilo persistente de la tradición oral. Este carácter elusivo no constituye una debilidad metodológica: forma parte esencial de la lógica espiritual de los solitarios, cuya autoridad no

procedía de cargos ni títulos, sino de su mera presencia ética. Su rastro, por definición, es fragmentario.

Lo que aquí estudiamos no es —ni puede ser, dada la naturaleza de las fuentes— la biografía de un individuo histórico, sino la génesis y persistencia de una figura simbólica en un paisaje. Esta figura funciona como un “operador cultural” que permite a las comunidades, a lo largo del tiempo, dotar de sentido espiritual a un nodo geográfico específico.

Este desplazamiento metodológico —de la persona al arquetipo, del dato al patrón— permite comprender la profundidad histórica del fenómeno sin exigirle una exactitud documental imposible.

El ermitaño del Puerto de la Losilla pertenece precisamente a este tipo humano. Su figura no ha llegado hasta nosotros como un personaje datable con precisión, sino como una presencia simbólica que ha sido reinterpretada desde el siglo XI hasta la Edad Moderna. En el imaginario local aparece como protector del paso, como hombre santo que intercedía por los viajeros, como asceta que rechazaba el mundo y también como vigilante espiritual del valle. Aunque la cronología de su vida es indeterminada, la estructura del relato —la montaña, el retiro, la austeridad extrema, el contacto con lo invisible— encaja de manera sorprendente con los modelos sufíes del XI y XII.

Un elemento esencial para entender esta figura es su condición liminal. No pertenecía del todo ni a la vida urbana ni a los espacios completamente salvajes; se situaba en un umbral, en una franja intermedia entre lo habitado y lo inhóspito. Este estatuto liminar tiene

un profundo significado en el sufismo, en el ascetismo oriental y en la tradición hermética: el umbral es el lugar donde lo humano se vuelve permeable a lo divino, donde la geografía misma se convierte en metáfora del viaje interior.

El Puerto de la Losilla constituye precisamente uno de estos espacios: un punto fronterizo donde la naturaleza se abre en dos direcciones, donde el caminante experimenta la transición entre valle y montaña, y donde la mirada abarca simultáneamente lo fértil y lo agreste. Que la figura del asceta se haya proyectado sobre este lugar no es una casualidad; es una respuesta cultural coherente a un paisaje cargado de simbolismo, un paisaje que favorece la creación de memoria espiritual y la persistencia de relatos de santidad retirada.

17.3 Razones del arraigo de un ermitaño en el Puerto de la Losilla

El eremitismo en el valle no se explica solo por la llegada de modelos espirituales desde Zaragoza. También responde a la naturaleza del propio paisaje. La geografía del valle está marcada por la presencia de estrechos, pasos montañosos y lugares de silencio profundo. El Puerto de la Losilla, en particular, combina varias características que lo hacían ideal para la vida ascética:

Aislamiento relativo: lo suficientemente apartado para permitir el retiro, pero no tan remoto como para impedir el contacto con viajeros ocasionales. Dominio visual del territorio: desde allí se controla simbólicamente la entrada al valle, otorgando al asceta un papel protector.

Disponibilidad de agua y abrigo natural: condición indispensable para la subsistencia de un ermitaño.

Significación ritual: los pasos de montaña han sido tradicionalmente considerados lugares aptos para ritos de tránsito, plegarias y meditaciones.

Estas características favorecieron la fijación de una memoria espiritual en torno al lugar. La figura del ermitaño no fue un episodio aislado, sino el inicio de un proceso: la transformación del Puerto de la Losilla en un espacio simbólico cargado de sacralidad.

17.4 Sacralización del Puerto de la Losilla: del sufismo a la cristianización

A lo largo de los siglos XII y XIII, durante la presencia almorávide y posteriormente almohade, el valle de Ricote se hallaba inmerso en un ambiente donde lo ascético era socialmente reconocido. Los ribāṭs, los conventos montanos y los refugios ligados a la vida espiritual formaban parte del paisaje religioso de Tudmir. El Puerto de la Losilla, aunque no pueda considerarse un ribāṭ en sentido técnico, funcionó como un espacio de retiro liminar: un punto de recogimiento para ascetas, viajeros y pastores, y un lugar simbólico donde la presencia del ermitaño actuaba como mediación entre el valle y el mundo exterior.

Con la conquista cristiana, este espacio no desapareció como nodo espiritual, pero sí experimentó un proceso complejo de reinter-

pretación, reapropiación y, en parte, silenciamiento de su pasado islámico. La cristianización del paisaje —como muestran numerosos estudios sobre el reino de Murcia, Aragón y Castilla— nunca fue un proceso neutro ni espontáneo. Implicó decisiones institucionales, iniciativas populares y mecanismos simbólicos destinados a resignificar lugares heredados.

Este proceso pudo seguir la lógica documentada en otros enclaves similares: la asignación del espacio a una orden con tradición eremítica (como los franciscanos), la erección de una cruz, una piedra hincada o una capillita que reconsagraba el sitio, o la simple continuidad del hábito popular del retiro, ahora reinterpretado bajo el culto a un santo cristiano —muy a menudo San Antonio Abad, patrón de los ermitaños. Estas acciones funcionaban como dispositivos de cristianización del paisaje, incluso cuando no existían documentos formales que las regularan.

Es importante subrayar que esta continuidad no debe entenderse como una preservación consciente del legado islámico, sino más bien como la persistencia de una función simbólica del lugar —el umbral montañoso como espacio de retiro y mediación— que fue llenada con nuevos contenidos religiosos. En ese proceso, el origen islámico quedó en gran parte supeditado, atenuado o directamente silenciado, mientras la figura del asceta se transformaba en un “santo hombre” cristianizado, protector de los caminantes y testigo permanente del paso.

Así, la sacralización del Puerto de la Losilla constituye un ejemplo especialmente revelador de estratificación espiritual: un mismo enclave, cargado de sentido en época islámica, fue capaz de seguir funcionando como

nodo simbólico en época cristiana, aunque bajo una teología distinta y tras un proceso de relectura cultural deliberada. Su fuerza radica precisamente en esta capacidad de imponer continuidad a través del paisaje, aun cuando los sistemas religiosos que lo interpretaron se transformaron profundamente.



Figura 25. Representación moderna/antigua del ermitaño del Puerto de la Losilla. Este enclave montañoso, punto de paso y retiro, fue asociado en la tradición oral a una figura de asceta. El análisis hermenéutico propuesto en este capítulo sugiere que esta memoria puede rastrearse, reinterpretada, hasta prácticas de retiro (ribāṭ, ‘uzla) de los periodos almorávide y almohade, evidenciando una larga continuidad en la sacralización del paisaje.

17.5 Persistencia de la memoria ritual

Aún en época moderna, los habitantes del valle seguían reconociendo un carácter especial al Puerto de la Losilla. La toponimia, las narraciones familiares y ciertas prácticas rurales conservaban la idea de que aquel punto era distinto, marcado por la presencia de un hombre santo en un pasado remoto.

La persistencia de esta memoria indica que el valor espiritual del lugar no dependía de la presencia física del ermitaño, sino de su capacidad para dotar de sentido al paisaje. Cada generación reinterpretó esta figura según su contexto: para algunos, era un santo cristiano; para otros, un espíritu protector; para otros, un sabio que había renunciado al mundo. Pero en todos los casos, la memoria preservó el vínculo entre espiritualidad y geografía.

El Puerto de la Losilla se convirtió, así, en un nodo espiritual del territorio, un punto donde convergían la tradición islámica, la reinterpretación cristiana y la memoria popular. Y en este sentido, el ermitaño del Puerto de la Losilla —real o simbólico— es una de las figuras que mejor representan la profundidad histórica y espiritual del Valle de Ricote.

17.6 El guardián del umbral: memoria del ermitaño del Puerto de la Losilla

Tras este recorrido por la génesis, transformación y persistencia de la figura del ermitaño del Puerto de la Losilla, resulta evidente que nos hallamos ante algo más que un personaje evanescente de la tradición oral. El asceta que la memoria local sitúa en este paso montañoso funciona como una condensación simbólica de procesos históricos más amplios: la circulación de modelos espirituales desde el mundo hudí, la adaptación de prácticas de retiro al paisaje del Valle de Ricote y la posterior resignificación cristiana de espacios previamente sacralizados.

El poema que sigue no pretende reconstruir una biografía inexistente ni fijar cronologías imposibles. Su objetivo es otro: dar voz al paisaje como archivo, permitir que el puerto, la roca, el silencio y el paso hablen allí donde los documentos callan. A través del lenguaje poético, el ermitaño aparece no como individuo histórico, sino como figura liminal, guardián del tránsito y testigo de la continuidad espiritual del valle. En este sentido, el poema actúa como una prolongación hermenéutica del capítulo: no añade datos, sino que traduce en imagen y ritmo aquello que la historia, por su propia naturaleza, solo puede sugerir.

17.6.1 Poema: Árbol de Lima²¹

1

El *limonero* verde fue cultivado temprano,
de fruto pequeño y piel intensa.
Su uso jamás resultó monótono:
en la cocina era arma experta.

2

De sabor ácido y vivo,
bien conocido en platos de carne.
La lima cumple sin duda su función,
fruta que halaga y despierta el paladar.

3

Las norias giraban sin descanso
para regar huertos y jardines.
Otros hortelanos sembraban,
y el agua alcanzaba la copa del árbol.

4

Su gusto superaba al del limón,
menos amargo, más refinado.
Mucho podía hacerse con su jugo,
y lo dicho de él era siempre cierto.

5

Agua azucarada, zumo y bebida
se tomaban con placer sincero.
Sin contención y con gratitud,
refresco digno de celebración.

²¹ WESTERVELD, Govert (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Limoenboom” (Árbol de lima).

6

Frutos verdes y ácidos
aliviaban la sed y la digestión.
Ya no había razón para el lamento:
se vivía entonces como un señor.

7

El zumo de lima y las hierbas
servían para marinar la carne.
Anunciaban el plato principal
con calidad firme y sin temor.

8

Tarros de vidrio para conservar,
aceite para sellar el contenido.
Alcaparras bien picadas,
y miel también para cerrar el ciclo.

9

Gajos de lima encurtidos
con agua y sal bien medidos.
Alcaparras sellaban el conjunto,
miel y aceite como manto protector.

10

Innumerables eran las posibilidades
de la lima y de su fruto.
Al entrar en la cocina,
mucho quedaba aún por descubrir.

11

Así era en el siglo XII,
en el reino de Murcia entonces.
Lo leemos hoy con distancia,
y con eso, por ahora, basta.

12

La lima, símbolo de vigor,
del huerto directo a la mesa.
Su ausencia en cualquier noche
sería una pérdida difícil de aceptar.



Figura 26. Lima (*Citrus latifolia*)

18 Conexiones intelectuales: Ibn Hūd, Ibn Sa‘īd y la corte de Murcia

El papel de las élites hudíes en la preservación y circulación del saber, literario, filosófico y espiritual.

La historia cultural del Valle de Ricote y de su entorno inmediato no puede desvincularse del papel que desempeñaron las élites hudíes en la transmisión del saber durante el siglo XIII. Tras la caída de la dinastía de los Banū Hūd en Zaragoza, una parte de su aristocracia política, administrativa y literaria se desplazó hacia el sudeste peninsular. Murcia, por su posición estratégica y su tradición cultural ya asentada desde época de al-Mu‘taṣim, se convirtió en un refugio y, al mismo tiempo, en un laboratorio de continuidad intelectual.

Entre las figuras más destacadas se encuentran dos personajes cuyas vidas se cruzan simbólicamente en este espacio: Ibn Hūd, gobernante que encarna la última gran resistencia musulmana independiente en el Levante, e Ibn Sa‘īd al-Maghribī, miembro de una familia de literatos y viajeros que actuó como puente entre Oriente, al-Ándalus y el Magreb. Ambos desempeñaron un papel decisivo en la preservación, adaptación y circulación del conocimiento literario, filosófico y espiritual en un periodo profundamente convulso.

18.1 La herencia hudí: continuidad cultural tras la diáspora

Cuando Zaragoza cayó en manos cristianas en 1118, la diáspora hudí provocó un desplazamiento de ulemas, poetas, secretarios y funcionarios hacia diversas regiones de al-Ándalus. Murcia acogió a muchos de ellos, que encontraron en esta ciudad —rica en recursos, abierta al Mediterráneo y con una sólida infraestructura— un espacio idóneo para continuar su labor intelectual. Esta primera oleada de intelectuales hudíes se integró en el tejido social y cultural de la Murcia almorávide, sentando las bases de una influencia duradera.

Esta influencia se consolidó y transformó durante la etapa del Rey Lobo, Ibn Mardanīsh (1147-1172), cuyo poderoso reino de Murcia, opuesto a los almohades, actuó como un polo de atracción para letrados, científicos y militares de origen andalusí, incluidos aquellos con vínculos o simpatías hudíes. La corte mardanisí no solo ofreció protección, sino que generó un proyecto cultural propio, vigoroso y secular, que reelaboró el legado intelectual recibido.

Finalmente, con el colapso almohade, la figura de Muḥammad ibn Yūsuf Ibn Hūd (1228-1238) representó una tercera y decisiva fase: la reactivación consciente del legado hudí como seña de identidad y herramienta de legitimación política en su rebelión. Su proyecto apelaba explícitamente al prestigio de sus antepasados zaragozanos y se presentaba como heredero tanto de ellos como de la grandeza de la Murcia de Ibn Mardanīsh. Así, la corte murciana funcionó sucesivamente como refugio, centro de

poder alternativo y último bastión de una tradición intelectual que, a través de estas tres capas históricas, marcó profundamente la identidad cultural de la región.

18.2 Ibn Hūd: rebelión, legitimidad y uso político del saber

La figura de Muḥammad ibn Yūsuf Ibn Hūd (m. 1238) es esencial para entender la dinámica intelectual del Levante a comienzos del siglo XIII. Su rebelión contra los almohades no fue solo militar o política: estuvo acompañada de un discurso que reivindicaba la herencia omeya y la continuidad cultural de al-Ándalus. Este discurso se nutría de poetas, genealogistas, historiadores y juristas que trabajaban en su entorno inmediato.

La corte de Ibn Hūd en Murcia no fue un simple aparato administrativo. Fue también un espacio de legitimación cultural donde se recopilaron genealogías, se estudiaron crónicas antiguas y se copiaron manuscritos que reforzaban la identidad andalusí frente a la centralización almohade. En este sentido, Ibn Hūd actuó como un protector de la memoria histórica, manteniendo activa una red de intelectuales que incluía a poetas como Ibn al-Abbār, juristas de origen valenciano y cronistas de tradición zaragozana.

Sus conexiones con las élites literarias no eran ornamentales, sino estratégicas: la poesía panegírica, la crónica histórica y los tratados genealógicos servían para legitimarlo ante la población y para presentarlo como un heredero legítimo de la antigua grandeza de Zaragoza y Córdoba. Esta visión del

pasado tuvo repercusiones profundas en la identidad cultural de la región y, por extensión, del Valle de Ricote.

18.3 Ibn Saʿīd al-Maghribī: el viajero universal y su paso por Murcia

Mientras Ibn Hūd intentaba reconstruir políticamente el Levante, Ibn Saʿīd (1213–1286) recorría al-Ándalus, el norte de África y Oriente recopilando poesía, historias locales y tradiciones intelectuales. Aunque su estancia en Murcia no fue larga, sus contactos con la élite hudí y con los círculos literarios murcianos fueron determinantes para la elaboración de obras como *al-Mughrib fī ḥulā l-Maghrib*, una de las fuentes esenciales para la historia cultural de la Península.

Ibn Saʿīd valoraba especialmente los enclaves donde la tradición literaria se había conservado pese a las crisis políticas, y reconoció en Murcia —y en su entorno inmediato— un centro de continuidad. Su testimonio confirma que la región seguía siendo un foco de transmisión de saberes, no aislado, sino conectado con circuitos mayores que llegaban hasta Alejandría, Ceuta y Damasco.

La relación entre Ibn Saʿīd y el ambiente hudí murciano permite comprender hasta qué punto Murcia era percibida como un espacio de custodios de la memoria literaria. Gracias a su trabajo, muchas obras que circulaban en la región quedaron registradas y catalogadas en repertorios que hoy son esenciales para reconstruir la cultura del periodo.

18.4 Circulación del saber: manuscritos, maestros y redes familiares

El papel de las élites hudíes no se limitó a la protección de intelectuales ya consagrados. Fue fundamental en la transmisión generacional del conocimiento. En Murcia existían redes familiares — procedentes de Zaragoza, Denia, Valencia y otras ciudades del Levante— que actuaban como depositarias de manuscritos y como responsables de la educación de jóvenes promesas.

Los movimientos de ulemas y literatos seguían rutas bien definidas: Zaragoza → Valencia → Denia → Murcia. Estas rutas no eran simples caminos comerciales: eran auténticos corredores intelectuales que permitían la copia y difusión de obras filosóficas, científicas, literarias y espirituales. Se sabe que los manuscritos de Avempace, los poemas de Ibn al-Khayyāt, los repertorios biográficos y las crónicas históricas circulaban por este eje. La corte de Ibn Hūd y los círculos literarios asociados a Ibn Saʿīd actuaron como catalizadores de esta circulación.

18.5 Dimensión espiritual y sufi de la élite hudí

Un aspecto a menudo ignorado es que tanto en Zaragoza como en Murcia existía una profunda sensibilidad espiritual vinculada a corrientes de misticismo intelectual. El entorno hudí, aunque no era explícitamente sufi en sentido institucional, sí mantenía una tradición de interioridad cultivada por

figuras como Avempace, Ibn Ṭufayl y otros filósofos de la escuela orientalizante.

En Murcia, esta tradición encontró resonancia en círculos de místicos locales y en la presencia de solitarios y ascetas que se retiraban al paisaje montañoso del valle. La corte de Ibn Hūd, al integrarse en este ambiente, fomentó una visión del saber donde filosofía, ética y espiritualidad formaban un continuo. La llegada posterior de Ibn Sabʿīn y su doctrina de la Unidad Absoluta reforzó estas líneas de pensamiento, conectando la herencia hudí zaragozana con el misticismo murciano.

18.6 La conexión con el Valle de Ricote

El Valle de Ricote, situado en el eje estratégico entre Murcia y el noroeste, se benefició indirectamente de este ambiente intelectual. Aunque no se convirtió en un centro de producción literaria, sí heredó la sensibilidad espiritual y la memoria histórica que irradiaban desde la corte. La presencia de ascetas, la sacralización de pasos montañosos y la preservación de tradiciones locales solo pueden comprenderse si se inscriben dentro del marco cultural creado por estas élites.

El valle se convirtió en un espacio donde la memoria hudí, la literatura recopilada por Ibn Saʿīd y la espiritualidad sufí se traducían en un modo de entender el territorio: un paisaje cargado de significados, donde el pasado intelectual se integraba en la geografía cotidiana.

18.6.1 La conexión en el siglo XIII: un sustrato espiritual para el paisaje

El Valle de Ricote, situado en el eje estratégico entre Murcia y las tierras del noroeste, no fue un mero espectador pasivo del florecimiento intelectual hudí. Por el contrario, se convirtió en un receptáculo geográfico y un laboratorio práctico donde las corrientes de pensamiento, sensibilidad espiritual y prácticas ascéticas promovidas desde la corte murciana encontraron un terreno singularmente fértil para encarnarse.

La conexión no debe entenderse en términos de una colonización intelectual directa, sino a través de mecanismos de transmisión sutiles y plausibles. La presencia en Murcia de ulemas, poetas y secretarios formados en una tradición que valoraba la interioridad (herencia de Avempace) y la búsqueda espiritual, creó un ambiente donde el ideal del retiro (‘uzla) era culturalmente legítimo. Es verosímil que individuos atraídos por este ideal —ya fuera un letrado de la corte necesitada de recogimiento temporal, un maestro sufí vinculado a las redes de Ibn Sab‘īn, o simplemente un creyente de profundas convicciones— buscaran en los espacios liminales de Ricote el escenario para su práctica. Los pasos montañosos, las cuevas y los barrancos aislados del valle ofrecían la soledad, el silencio y la proximidad a una naturaleza contemplativa que la filosofía y el sufismo consideraban vehículos de perfección.

De este modo, el valle heredó y territorializó una sensibilidad espiritual. La sacralización de enclaves como el Puerto de la Losilla no fue un fenómeno autóctono y aislado, sino que se inscribió en un marco cultural más amplio definido por la élite murciana: una visión del mundo donde el saber, la ética y la experiencia de lo divino formaban un continuo, y donde el paisaje podía ser leído como un texto de signos espirituales. La memoria histórica de un al-Andalus glorioso (cultivada por Ibn Hūd) y la catalogación de su legado literario (emprendida por Ibn Sa'īd) contribuyeron a forjar una identidad cultural de resistencia y profundidad, que en Ricote se tradujo en una persistente valoración del retiro y la contemplación como formas de habitar el territorio.

Esta influencia plantea, sin embargo, una pregunta crucial para evaluar su verdadero alcance: ¿Se trató de un fenómeno circunscrito al corto período de esplendor hudí, o logró impregnar la cultura del valle de forma duradera, sobreviviendo al colapso político del Islám y reemergiendo bajo nuevas formas? La respuesta no se encuentra en los archivos del siglo XIII, sino en la silenciosa persistencia de la memoria en el paisaje y, de manera sorprendentemente elocuente, en los testimonios de una época muy posterior.

18.6.2 La prueba de su perduración

La respuesta a esa pregunta llega, de manera tangible, varios siglos más tarde. Un documento del siglo XVIII, procedente de la crónica conventual de Cieza, describe prácticas y veneraciones en el valle que parecen el eco directo de los patrones analizados...

403.- Según se colige de algunas palabras suyas, tuvo noticia de su cercana muerte. Dióle la última enfermedad, en la la qual recibidos los santos Sacramentos con devocion, y ternura, voló su alma, como piadosamente se cree, á la celestial Patria, á los 46 años de su edad, el dia 26 de Junio de 1697 en este Convento de Cieza.

404.-La aclamacion de su santidad fue correspondiente al elevado concepto que de ella tenian todos en esta tierra. Fue grande el concurso de la gente que acudió á visitar su cuerpo difunto, no solo de la villa de Cieza , sino también de otros pueblos circunvecinos. Pedian con ansia alguna cosa que el siervo de Dios hubiese tenido á su uso ; y le cortaron la mayor parte del hábito. Tocaban á su cuerpo los rosarios , y le besaban los pies con mucha devocion , y ternura. Todos aclamaban su santidad , y algunos decian á voces : Dichoso Convento , y dichoso lugar , que tiene el cuerpo de este siervo de Dios. En su entierro asistió la villa de Cieza en forma , con su Gobernador , y Alcalde mayor. Por el gran concurso no pudo la Comunidad cantar ningun reposo ; y se le dió sepultura en el mismo Convento. Despues se trasladó su cuerpo , aún incorrupto , junto á otro sepulcro , que está señalado con azulejos , junto al altar de la Purísima Concepcion , por la parte del Evangelio. En la pared inmediata hay un quadro vera effigie de este siervo de Dios difunto ; y baxo de él un soneto , que elogia sus virtudes , y milagros. No se acabó con la vida la dulce memoria de Fr. Eugenio. Estaba muy impresa en los corazones de toda esta tierra , y nunca ha podido el tiempo borrarla. Continuó la piedad en invocarlo en las necesidades ; y ha obrado Dios por su intercesion muchos milagros.

Persevera constante la fama de su santidad en esta tierra , y su comarca : guardan con mucha estima sus reliquias : lo invocan en las necesidades ; y se conservan algunos retratos suyos. Cerca de la villa de Oxós , en lo alto de la cuesta de Sorbente está la cueva que llaman de Fr. Eugenio ; porque solía retirarse á ella cuando pasaba por el camino , que está allí cerca. Un dia llegando el V. Fr. Eugenio al pie de dicha cuesta , que es alta , y tiene la subida penosa , se le hacía muy duro haber de subirla por estar quebrantado en la salud , y con pocas fuerzas. Puso sus ojos en el Cielo, y sin saber cómo, se halló en lo alto de dicha cuesta. Se puede presumir piadosamente que sería por ministerio angélico. El nombre del V. Fr. Eujenio se mira á dicha cueva con veneración, y respeto. Suelen algunos visitarla: llevan también á ella algunos enfermos; y para otros llevan tierra de dicha cueva; y se cuentan algunos casos milagrosos, que se han experimentado con estas piadosas diligencias.

-.406. EL V. FR. JUAN SALABERRI, Religioso Lego, que hizo la teja, y ladrillo para este Convento de Cieza, nació en Navarra; y dejando su patria, se vino, y tomó el hábito en el solitario Convento de Santa Ana del Monte de Jumilla, en el qual hizo también su profesión. Fue Religioso exemplarísimo en la humildad, retiro, silencio, pobreza, aspereza de vida, y demás virtudes. Casi toda su vida estuvo empleada en hazer teja y ladrillo para el Convento de Cieza, haciendo una vida casi anacorética. Ordinariamente se retiraba á rezar, en una cuesta que tiene Cieza cerca de un quarto de legua de distancia, llamada la Cuesta de Villalba, al pie de un monte; y de allí volvía algunos días, ó á temporadas al Convento. En aquella soledad, y retiro de la tejería, se estaba ocupado en su oficio, con algunos pretendientes del hábito, que le ayudaban. Siempre comía sentado en el suelo: y se

estaba así todo el verano, y no en el invierno; y solía ir de luto descalzo. Concluido su trabajo del día, se iba á la cueva del Padre Santísimo con los pretendientes que le acompañaban. Despues descendidos, recogían de noche en una peña cercana, ó retirábanse á una cueva, que había en el monte, ó á alguna de sus quebradas, ó barrancos, en donde solía tener sus ejercicios. Para hacer la de la Vía Sacra tenía señaladas cruces en algunos peñascos.

-.407. A la cueva, para dormir se retiraba, venía por las mañanas un lagarto de aquel monte, que lo despertaba con el rabo: y para su trabajo. El modo que tenía en despertarle era, mordiéndole blandamente en la oreja, en la nariz, ó en alguna parte de la mano. Supónese esto dedel siervo de Dios; y se cuenta que una mañana le mordió el lagarto tres veces seguidamente contra lo acostumbrado: extrañólo el siervo de Dios; y levantándose vio cerca de sí una vívora. A la hora que quería, llamaba al lagarto, el qual se venía del monte adonde estaba el siervo de Dios; y despues cuando le mandaba que se fuese, se volvía, y retiraba al monte. Esto fue público, y lo vieron muchas personas muchas veces. En estas ocasiones que venía el lagarto, le solía acariciar el siervo de Dios; y el lagarto le mostraba con él halagueño, y á veces tanto, que se le subía por el hábito con ademanes de mucha satisfacción y complacencia.

Aclaraciones: Valor histórico y hermenéutico del documento

1. Prueba de continuidad ritual

Este fragmento del siglo XVIII constituye una evidencia excepcional para la tesis de la continuidad simbólica del paisaje. Demuestra que, siglos después de la conquista cristiana, seguían vigentes prácticas

que reproducían los patrones rituales islámicos analizados en 16.4:

- veneración de cuevas asociadas a ascetas,
- recolección de tierra como remedio,
- peregrinaciones locales para solicitar protección o curación.

La función del lugar —la cueva como umbral espiritual dotado de poder intercesor— permanece intacta, aunque ahora sea reinterpretada dentro del marco cristiano.

2. Conexión geográfica directa con el Valle de Ricote
El texto no describe una tradición abstracta, sino que proporciona una geolocalización precisa:

“Cerca de la villa de Oxós... en lo alto de la cuesta de Sorbente”.

Esto sitúa la “cueva de Fray Eugenio” dentro del territorio mismo del valle, lo que permite vincular el fenómeno con un punto exacto del paisaje ricoteño y abre la puerta a un estudio arqueográfico in situ.

3. Persistencia del modelo del asceta liminal
Fray Juan Salaberri, tal como aparece descrito, encarna plenamente el arquetipo del solitario liminal que en capítulos anteriores se ha demostrado propio del sufismo andalusí:

- vive una “vida casi anacorética”,
- trabaja y habita en un espacio marginal (la tejera del barranco de Villalba),
- utiliza cuevas, quebradas y barrancos como lugares estables de retiro espiritual,
- transforma el paisaje mediante una práctica ritual (cruces en los peñascos para el Vía Crucis).

-Su figura confirma la perduración, ya cristianizada, del mismo patrón antropológico: un religioso que habita el umbral entre el mundo poblado y el espacio agreste.

4. Cristianización activa del paisaje salvaje

La inserción de cruces en los peñascos del monte no es un detalle menor: representa un proceso deliberado de inscripción cristiana sobre un espacio previamente sacralizado por la tradición islámica del retiro. Es un ejemplo preciso del mecanismo que se ha propuesto en 16.4:

- no se preserva la tradición islámica,
- sino que se conserva la función simbólica del lugar, ahora cubierta con un nuevo contenido religioso.

Es un caso claro de sincretismo por superposición.

5. El motivo del lagarto: indicador hagiográfico clave

El episodio del lagarto que despierta al asceta y “se le sube por el hábito con ademanes de complacencia” corresponde al motivo hagiográfico de la armonía con las criaturas:

- En términos antropológicos, indica integración en el ecosistema liminar.
- En claves espirituales, sugiere santidad a través de la restauración del orden natural.
- En claves hermenéuticas, refuerza la lectura del monte y de la cueva como espacios donde lo humano se vuelve permeable a lo sagrado.
- Este motivo aparece tanto en hagiografías cristianas como en relatos de ascetas sufíes medievales, lo que refuerza la continuidad del imaginario.

Resumen

El texto del siglo XVIII no solo respalda la hipótesis del capítulo 16: la figura del asceta liminal sobrevive y se transforma, sino que ofrece una prueba directa, localizada y ritualizada de cómo se cristianizó el modelo sin borrar su estructura simbólica profunda.

18.7 El eslabón probado: un emir hudí, la Sab'iniyya de Damasco y el wadi Riqut

La relación entre el legado hudí, el pensamiento sufí radical y el Valle de Ricote deja de ser una hipótesis para convertirse en un hecho histórico documentado gracias a una figura crucial: el emir Badr al-Dīn Ḥasan ibn Hud (1236-1300). Nieto de Ibn Hud al-Mutawakkil, este príncipe de la diáspora no fue un exiliado cualquiera. En la segunda mitad del siglo XIII, se erigió como jefe de la secta sufí Sab'iniyya en Damasco.

Este dato es revelador. La Sab'iniyya era la orden dedicada a propagar las doctrinas de Ibn Sab'īn, el místico originario del wadi Riqut. La presencia de un hudí al frente de esta hermandad no es casual. Demuestra que la conexión entre el proyecto político hudí y la espiritualidad sab'iniana era tan sólida que sobrevivió al colapso del reino de Murcia y se trasplantó a Oriente. El núcleo dirigente de la orden en Damasco incluía, además, a figuras de la talla del shaykh al-Kāshānī al-Farghānī (discípulo de Ṣadr al-

Dīn al-Qūnawī, a su vez heredero de Ibn al-'Arabī) y al poeta místico 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī, quien conoció personalmente a Ibn Sab'īn en El Cairo.

Como señaló agudamente el historiador Pierre Guichard, tanto Ibn Sab'īn como este emir hudí damasceno "parecen provenir de un contexto político-religioso específico de Murcia y la región de Murcia". Esta observación apunta al corazón del asunto: el Valle de Ricote (wādī Riqut). No fue un mero lugar de nacimiento, sino el crisol y posible santuario inicial del movimiento. Allí, en la relativa autonomía de sus valles y montañas, los sufíes riqutíes —seguidores o simpatizantes de la doctrina de la Unidad— pudieron practicar y desarrollar sus ideas "sin trabas", lejos de la ortodoxia almohade primero y de la presión castellana después.

Así, el circuito queda cerrado: de la corte hudí de Murcia (con su protección a ulemas y ascetas) surge o se afianza la doctrina de Ibn Sab'īn en el wādī Riqut; tras la caída política, la simbiosis entre linaje y mística se refugia en Oriente, donde un nieto del último gran rey hudí termina liderando la orden que perpetúa el pensamiento del místico de Ricote. Esta cadena de nombres y hechos confirma que el valle no fue un rincón aislado, sino un nodo activo y generador en una red de espiritualidad y poder que unió el sureste peninsular con los centros intelectuales del mundo islámico oriental.

18.8 Conclusión: De Murcia a Damasco. Un linaje, una doctrina y un valle.

La contribución de Ibn Hūd e Ibn Sa'īd a la historia cultural de Murcia trasciende sus obras individuales. Encarnan dos estrategias complementarias para salvaguardar la herencia andalusí en un siglo de crisis: la legitimación política desde el poder y la preservación erudita desde el viaje y la recopilación. Su confluencia en Murcia forjó un entorno único que actuó como bisagra entre el pasado intelectual de Zaragoza y el florecimiento espiritual del sureste peninsular.

Sin embargo, la verdadera medida de la profundidad de esta red cultural no se aprecia en su apogeo murciano, sino en su resiliencia y diáspora. La prueba definitiva la proporciona una figura inesperada: Badr al-Dīn Ḥasan ibn Hud (1236-1300), nieto del rey Ibn Hūd al-Mutawakkil. Medio siglo después de la caída del reino, este príncipe hudí en el exilio emergió como jefe de la secta sufí Sab'iniyya en Damasco, la orden consagrada a la doctrina de la Wahda de Ibn Sab'in, el místico originario del wadi Riqut.

Este hecho singular cierra el círculo y transforma una hipótesis en una certeza histórica. El Valle de Ricote, lejos de ser una periferia pasiva, se revela como el crisol y santuario donde pudo gestarse, "sin trabas", la simbiosis entre el proyecto político hudí y el misticismo intelectual más radical del siglo XIII. La diáspora que llevó a un nieto de reyes a liderar en Damasco la orden del filósofo de Ricote demuestra que este valle no solo recibió influencias, sino que fue

un nodo generador de una corriente espiritual de alcance mediterráneo. Así, la memoria, el saber y la espiritualidad que allí se conservaron no fueron un reflejo tardío, sino el sustrato vivo de una de las síntesis intelectuales más audaces del Islám occidental, cuyo eco resonó desde las sierras murcianas hasta los círculos iniciáticos de Oriente.

La contribución de Ibn Hūd e Ibn Sa'īd a la historia cultural de Murcia va mucho más allá de sus obras o su legado político. Representan dos modos complementarios de preservar y transmitir la herencia intelectual andalusí: uno desde el poder y la legitimación histórica, otro desde la recopilación y el viaje. En la confluencia de ambos surge una Murcia que actúa como puente entre el pasado de Zaragoza y la vida espiritual del sudeste peninsular.

El Valle de Ricote, aunque aparentemente periférico, quedó integrado en esta red de influencias y se convirtió en un espacio donde la memoria, el saber y la espiritualidad se mantuvieron activos durante siglos.



Figura 27. Un erudito en retiro (siglo XIII). Este tipo de escena evoca el ideal de vida que pudo atraer a letrados y místicos vinculados a las redes intelectuales hudíes y a la corte de Murcia. En un paisaje como el del Valle de Ricote, la contemplación y el estudio de manuscritos —actividades centrales para figuras como Ibn Sa'id al-Maghribī— se convertían en una forma de preservar y profundizar el saber en un periodo de crisis política."*

18.9 El valle como manuscrito: memoria, retiro y transmisión

Tras recorrer las redes intelectuales que enlazaron Zaragoza, Murcia y Oriente —desde la legitimación política de Ibn Hūd hasta la labor recopiladora de Ibn Saʿīd y la proyección sufí de Ibn Sabʿīn—, el foco puede desplazarse ahora desde los nombres y las cortes hacia el territorio que silenciosamente los sostuvo. Porque si las élites hudíes preservaron el saber mediante manuscritos, genealogías y doctrinas, fue el paisaje del Valle de Ricote el que ofreció el soporte material y simbólico para su interiorización y persistencia.

En este valle, la erudición no se manifestó solo en bibliotecas o salones palaciegos, sino también en cuevas, pasos montañosos, huertos irrigados y lugares de retiro. El saber descendió de la corte al camino, del código a la memoria oral, del discurso filosófico a la contemplación del entorno. Así, el territorio se convirtió en un manuscrito vivo, donde cada senda, cada fuente y cada umbral montañoso podía leerse como un signo cargado de sentido espiritual.

El poema que sigue no pretende ilustrar una figura histórica concreta, sino evocar ese espacio intermedio donde el conocimiento, la experiencia interior y el paisaje confluyen. Es una lectura simbólica del valle como depositario de una memoria larga: la de los letrados en retiro, los ascetas liminales y los transmisores silenciosos de un legado que, aun despojado de poder político, continuó habitando la tierra.

18.9.1 Poema: Árbol de membrillo²²

1

El membrillo, en Blanca conocido,
pueblo del Valle de Ricote,
incluso por Cervantes reconocido,
cuando el valle vivía su declive.

2

A lo largo de las riberas del río,
huertos cargados de sus frutos;
aquí se hallan muchas variedades,
y también perfumes fragantes.

3

A veces el Segura se desborda,
sin honrar entonces su nombre;
sale de su cauce despojado,
camino de Murcia, ciudad célebre.

4

Al-Andalus fue aquí palpable,
con norias de agua por doquier;
herencia que aún permanece visible,
en Abarán, en gran número.

5

Y después fluyen los canalillos,
abriéndose paso hacia las parcelas,
con árboles sedientos de agua,
para saciar la sed y sanar.

²² WESTERVELD, Govert (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Kweeperboom” (Árbol de membrillo).

6

Color dorado del membrillo,
su forma redonda, pura belleza;
cabe en la mano, pero ofrece más:
es sol, es bondad manifiesta.

7

Nada en él provoca duda,
ni se oculta, ni tiembla;
es don hecho para el disfrute,
vive entero en la palma.

8

Su aspecto cautiva la mirada,
su sabor concede abundancia;
un aroma como debe ser,
le aguarda su labor veraniega.

9

Sus laderas se tiñen de oro,
gracia y fragancia reunidas;
imagen de belleza muy amada,
su dulce superó toda prueba.

10

Tiene sabor de buen vino,
se disfruta día tras día;
puede oler a ámbar o a rocío,
fruto abierto para ser admirado.

11

Los membrillos sobre las bandejas,
como collares de oro;
en las mejillas, sin demora,
de frutos jóvenes y plenos.

12

Las ramas engalanan al membrillero,
suspendidas en el aire matinal;
como colinas redondeadas y nobles,
arrancan más de un hondo suspiro.

13

El rocío aún reposa en las hojas,
¿quién podría resistirse a tomarlo?,
acercándose sin contenerse,
sin temor ni medida.

14

El membrillo en los huertos de Blanca,
tesoro de la naturaleza pura;
fertilidad y sustento vital,
promesa de larga vida.



Figura 28. Membrillero (*Cydonia oblonga*)

19 Aldarache como ribāt almorávide del siglo XI

19.1 Introducción: El Cabezo de la Cobertera (Aldarache).

De la evidencia material a la interpretación histórica.

El enclave conocido como Aldarache, situado en el Cabezo de la Cobertera (Blanca/Abarán), deja de ser una hipótesis topográfica para convertirse en un yacimiento arqueológicamente significativo. Las prospecciones constatan la existencia de «numerosos fragmentos cerámicos correspondientes a los distintos tipos musulmanes de la segunda mitad del s. XII y primeras décadas del s. XIII, así como alguna moneda de plata y bronce de la misma cultura y cronología». Este dato material es el punto de partida inexcusable para cualquier interpretación.

La cronología de los hallazgos —desde la segunda mitad del siglo XII hasta las primeras décadas del XIII— sitúa la fase principal de ocupación del enclave en un período de transición crítica: coincide con el ocaso del poder almorávide, el florecimiento del reino de Ibn Mardanīsh (1147-1172) y la implantación almohade, llegando hasta los prolegómenos de la rebelión de Ibn Hūd (1228-1238). La presencia de moneda acuñada confirma, además, su vinculación con circuitos económicos y, probablemente, con una función administrativa o fiscal.

La pregunta que este capítulo aborda ya no es si el enclave existió, sino qué función tuvo dentro de la cambiante política territorial de los siglos XII-XIII. La hipótesis que se defiende es que el Cabezo de la Cobertera pudo originarse como un ribāṭ o puesto avanzado almorávide, una tipología de asentamiento liminar que este imperio beréber utilizó para el control territorial y la vigilancia espiritual. Esta función inicial —caracterizada por la combinación de utilidad estratégica y potencial ascético— habría sentado las bases para la continuada ocupación y reutilización del sitio a lo largo del periodo mardanisí, almohade y hudí, tal y como atestigua la secuencia cerámica y numismática.

Así, Aldarache se erige como un testigo material excepcional de la continuidad en el uso de un nodo estratégico, cuya interpretación como posible ribāṭ almorávide permite conectar la evidencia arqueológica con las dinámicas históricas y espirituales que articularon el Valle de Ricote en los siglos centrales de la Edad Media.

19.2 Política almorávide: control territorial y espiritualización de la frontera

La cronología de los materiales del Cabezo de la Cobertera, que se inicia en la segunda mitad del siglo XII, invita a retroceder una etapa para comprender la lógica que pudo guiar la fundación del enclave. Los almorávides (ca. 1086-1147) no fueron únicamente una fuerza militar de conquista; su proyecto implicaba la instauración de un orden malikí riguroso, que buscaba uniformar la práctica religiosa y extender el control político a través de una red de

plazas fortificadas y enclaves intermedios. En este marco, los ribāṭs desempeñaron un papel primordial. Eran mucho más que fortines: funcionaban como nodos de una frontera doble —física y espiritual— donde la vigilancia del territorio se conjugaba con la disciplina devocional, el almacenamiento de recursos y la acogida de viajeros o ascetas.

En el sureste peninsular, región de cruce de rutas y de difícil orografía, esta política se tradujo en la creación de una red de puntos de control en posiciones elevadas y estratégicas. Estos enclaves, a menudo de modesta envergadura arquitectónica, pero de gran valor simbólico, permitían el dominio visual de valles y pasos, la recaudación y almacenamiento de tributos, y la presencia de una autoridad religioso-militar en territorios liminares. La ausencia de grandes áreas de cultivo en su entorno inmediato —como es el caso de Aldarache— sugiere que su economía dependía de un sistema logístico más amplio, sustentado por la redistribución de excedentes.

La topografía espiritual era tan importante como la militar. Para el ascetismo malikí almorávide, la altura y el aislamiento no eran solo ventajas tácticas, sino condiciones para la purificación. La murābaṭa —el acto de guardia en la frontera— era a la vez un deber comunitario y un ejercicio de introspección. Un enclave como el Cabezo de la Cobertera, por tanto, encaja perfectamente en este modelo: un lugar donde la geometría del control se fundía con una geografía de la contemplación, preparando el terreno para que la secuencia material posterior (siglos XII-XIII) attestiguara una ocupación continuada de un lugar ya cargado de significado estratégico y simbólico.

19.3 Topografía de Aldarache: un emplazamiento diseñado para ver, controlar y permanecer

La potencia de la hipótesis que vincula Aldarache con el modelo almorávide reside, en gran medida, en la elocuencia de su emplazamiento. La morfología del Cabezo de la Cobertera no es casual; responde a una lógica de elección precisa que explica tanto su fundación como su prolongado uso.

El enclave se sitúa sobre una plataforma elevada que domina visualmente la confluencia de varias rutas naturales del valle, incluido el acceso hacia el estratégico Puerto de la Losilla. Este dominio panorámico absoluto es la primera característica de un puesto de vigilancia fronterizo. La visibilidad no era un añadido, sino la razón de ser del lugar: permitía anticipar movimientos, controlar el tránsito de ganados y caravanas, y comunicarse con otros puntos elevados de la red. La estructura conservada —un granero fortificado de traza compacta y austera— refleja esta vocación: no es una residencia señorial, sino una arquitectura de la permanencia y la resistencia, capaz de albergar a un pequeño contingente y de proteger provisiones durante periodos de aislamiento.

Esta topografía, sin embargo, trasciende lo puramente funcional. La experiencia del lugar —el aislamiento acústico, la inmensidad del horizonte, la exposición a los elementos— genera una psicología del espacio coherente con las prácticas ascéticas. La altura, en la tradición espiritual islámica, es un lugar

de encuentro con lo trascendente, de "elevación" tanto física como moral. El silencio rocoso y la amplitud de la vista favorecen la introspección (muḥāsaba) y el recuerdo divino (dhikr). Así, el emplazamiento no solo estaba diseñado para ver, sino también para ser un marco de transformación interior.

La conjunción de estos factores —control visual, capacidad de almacenamiento y defensa, y una geografía propicia para el recogimiento— es lo que otorga verosimilitud a la interpretación de Aldarache como un enclave multifuncional de origen almorávide. No se trata de un simple granero, sino de un paisaje fortificado donde la estrategia política y la disciplina espiritual se daban la mano, creando las condiciones para que, una vez establecido, el lugar siguiera siendo considerado un activo estratégico invaluable por los poderes que sucesivamente controlaron el valle, como atestiguan los materiales de los siglos XII y XIII hallados en su superficie.

19.4 Parangones magrebíes y peninsulares: Aldarache dentro de una tradición

La comparación con los ribāṭs del Magreb ofrece claves fundamentales para interpretar Aldarache. En regiones montañosas como el Anti-Atlas, los almorávides construyeron espacios donde convivían defensores voluntarios, ascetas itinerantes y pequeños grupos de combatientes devotos. Estos ribāṭs eran centros de retiro, observancia religiosa y protección de rutas. Presentaban estructuras simples,

robustas, con depósitos para alimentos y estancias para grupos reducidos.

En al-Ándalus, este modelo se adaptó a enclaves agrícolas fortificados, como algunos existentes en Murcia y Alicante. Aunque su función aparente era fiscal, el trasfondo espiritual está presente en múltiples referencias a hombres de retiro, a la observancia malikí estricta y a la defensa de zonas limítrofes. Aldarache comparte rasgos con estos enclaves: aislamiento relativo, almacenamiento, vigilancia y un paisaje que favorece la contemplación y el ascetismo.

19.5 Ascetas, memorias antiguas y continuidad espiritual en el valle

Aunque la memoria del ermitaño de la Losilla pertenece principalmente al periodo cristiano posterior, su supervivencia indica la persistencia de un horizonte espiritual muy antiguo. Los relatos de solitarios, penitentes o ascetas que habitaban cuevas o pasos montañosos suelen conservar, deformados, ecos de prácticas islámicas medievales. En este sentido, la tradición ascética del valle podría remontarse perfectamente al siglo XI, vinculándose a entornos espirituales almorávides que favorecían el retiro silencioso.

Los ribāṭs, además de ser espacios de defensa, eran centros espirituales donde se practicaba el recuerdo constante (dhikr) y la vigilancia moral. La existencia de memorias de solitarios en el entorno de Aldarache refuerza la interpretación de que se trataba de un enclave donde lo militar y lo devocional coincidían. Las montañas del valle ofrecían el escenario perfecto

para esta vida intermedia entre acción y contemplación.

19.6 Aldarache en el siglo XIII: continuidad funcional en la época de Ibn Hūd

La secuencia material del Cabezo de la Cobertera, que se extiende sin solución de continuidad hasta las primeras décadas del siglo XIII, permite observar con claridad la transformación funcional del enclave durante el periodo hudí. Las monedas de plata y bronce de cronología islámica halladas en el yacimiento constituyen la prueba más tangible de esta nueva fase. No se trata de hallazgos aislados, sino del rastro de una actividad económica oficial y reglada que sitúa a Aldarache dentro del sistema administrativo y fiscal de la Murcia gobernada por Muḥammad ibn Yūsuf Ibn Hūd (1228-1238).

En este contexto de crisis política aguda —marcada por la rebelión contra los almohades, la presión cristiana y la fragmentación del poder—, Ibn Hūd necesitaba asegurar el control de los recursos y las vías de comunicación de su reducido territorio. La red de enclaves heredada de periodos anteriores adquirió entonces un valor crítico. Aldarache, con su posición dominante, su infraestructura de almacenamiento fortificado y su ubicación en una ruta secundaria pero estratégica entre el valle y la montaña, se convirtió en una pieza logística esencial. Su función dejó de estar potencialmente ligada a la espiritualidad fronteriza (ribāṭ) para centrarse en una utilidad militar-fiscal concreta: ser un depósito seguro para el grano recaudado como tributo y un punto de vigilancia que

garantizaba la seguridad de las rentas y el control del paso hacia el interior.

Esta reinterpretación no supuso un abandono, sino una reactivación y adaptación. La sólida estructura del granero, posiblemente originaria del periodo almorávide, demostró su perfecta validez para los fines hudíes. La ocupación del sitio atestiguada por la cerámica de este periodo confirma que el enclave no fue un paraje marginal, sino un nodo activo en la economía de guerra y subsistencia del último estado musulmán independiente del Levante. Así, Aldarache pasó de ser un espacio donde convivían la vigilancia y el retiro, a ser un instrumento de poder concentrado y control material, demostrando la extraordinaria capacidad de persistencia de los emplazamientos bien elegidos, cuya importancia trascendía los regímenes políticos que sucesivamente los utilizaron.

19.7 Circulación de saberes y ribāṭs como puntos de cruce intelectual

A menudo se olvida que los ribāṭs podían funcionar como espacios de intercambio intelectual. Los ascetas itinerantes, los funcionarios en tránsito y los viajeros que recorrían las rutas académicas del Levante peninsular cruzaban por enclaves secundarios que ofrecían descanso, seguridad y silencio. En estos lugares podían copiar manuscritos breves, transmitir enseñanzas memorizadas o discutir cuestiones doctrinales.

La ruta Zaragoza–Valencia–Denia–Murcia atravesaba territorios donde esta circulación era constante. Aldarache, aunque periférico, se integraba en este paisaje intelectual móvil. Su posición y su carácter

liminal —entre la ciudad y la montaña, entre lo civil y lo ascético— lo convertían en un enclave donde se podía conservar y transmitir saber de forma discreta.

19.8 El valor simbólico del enclave: paisaje, alma y frontera

Para los almorávides, los ribāṭs eran lugares donde la defensa exterior coincidía con el combate interior. La topografía de Aldarache, marcada por abruptos perfiles rocosos, horizontes despejados y el silencio del valle, generaba una experiencia espiritual intensa. No es solo un edificio: es un espacio que produce un modo de mirar, de vigilar y de recordar.

La presencia del granero fortificado en un entorno de verticalidad y aislamiento indica que el enclave fue elegido no únicamente por razones militares, sino también por la potencia espiritual del lugar. La montaña, en la tradición malikí rigurosa, actúa como refugio y como prueba, como espacio de purificación y de resistencia.

19.9 Conclusión: Aldarache en la cartografía espiritual del Islám occidental

La secuencia material del Cabezó de la Cobertera —cerámica de los siglos XII-XIII y moneda— confirma la existencia de un enclave activo durante el crucial periodo de transición entre almorávides, mardanisíes, almohades e hudíes. Interpretar su origen como un ribāṭ almorávide proporciona el marco histórico coherente que explica su emplazamiento, su forma y su persistente valor estratégico, integrándolo

plenamente en la cartografía política y espiritual del Valle de Ricote.

Más allá de la identificación funcional, el análisis de Aldarache revela un principio fundamental de la organización del territorio en el Islám occidental: la indisoluble unión entre la estrategia material y la geografía simbólica. Los almorávides no eligieron esta altura solo por su visibilidad militar; la eligieron porque en su rigorismo malikí, la frontera era también un estado del alma, y la montaña, un lugar de purificación y vigilancia interior. Este enclave encarna así la doble naturaleza del poder en un territorio liminal: fue, simultáneamente, un instrumento de control y un dispositivo espiritual.

Su evolución posterior, atestiguada por los hallazgos, demuestra la perdurabilidad de esta lógica. Las monedas de Ibn Hūd no son un simple indicador cronológico; son la prueba de que un lugar cargado de significado por una cultura fue reconocido y reapropiado por otra, no por casualidad, sino porque la geografía imponía una continuidad en su uso. Aldarache se nos presenta, por tanto, como un testigo estratificado: en su suelo se superponen las huellas de la austeridad almorávide, la complejidad mardanisí, la administración almohade y la urgencia logística hudí.

En última instancia, Aldarache deja de ser un simple yacimiento para convertirse en una clave hermenéutica. Su estudio valida el método propuesto en este libro: solo una lectura que integre la evidencia arqueológica, la lógica histórica y la sensibilidad espiritual puede descifrar la verdadera densidad de los lugares. El Valle de Ricote, a través de enclaves como este, se revela no como una periferia, sino como un espacio nodal donde se escribió, en piedra,

cerámica y moneda, un capítulo esencial de la experiencia andalusí: la búsqueda de orden en la frontera, tanto en la tierra como en el espíritu.



Figura 29. El granero fortificado de Aldarache, conocido histórica-mente como Darrax, en el lugar llamado Negra, hoy la localidad de Blanca.

19.10 Aldarache: vigilia en la altura

Tras el análisis arqueológico, histórico y simbólico del enclave de Aldarache, el discurso puede desplazarse ahora desde la explicación racional hacia la evocación. Si el capítulo ha situado el Cabezo de la Cobertera dentro de la cartografía política, fiscal y espiritual del Islám occidental, el poema que sigue aborda ese mismo lugar desde otra forma de conocimiento: la percepción del espacio vivido, la memoria del silencio y la experiencia de la vigilia.

Porque un ribāṭ no fue únicamente una estructura ni una función administrativa. Fue, ante todo, una forma de habitar la frontera. En él se conjugaban la espera, la observación, el recogimiento y la conciencia del tiempo largo. La piedra, el grano almacenado, la altura y el horizonte compartían una misma lógica: sostener la permanencia en un mundo inestable.

El poema no pretende añadir datos ni cerrar interpretaciones, sino dar voz al paisaje que hizo posible esa continuidad. Aldarache aparece así no como ruina, sino como lugar atento: una altura desde la cual se miró el valle, se custodió el sustento y se practicó, simultáneamente, la vigilancia del territorio y del alma.

19.10.1 Poema: El ciruelo²³

1

Ciruelo en el huerto de Blanca,
crece entre muchos otros árboles.
De su calidad se habla con elogio,
lugar propicio para la ensoñación.

2

Sus flores hallaban resguardo
bajo árboles de amplia sombra.
El frescor siempre aprovechado,
ecosistema vivo, con golondrinas.

3

Un manantial de agua en el huerto
aseguraba frutos abundantes.
Era un lugar de suave murmullo,
su sabor hacía suspirar a muchos.

4

La ciruela maduraba al sol,
sus mejillas tornábanse rojas,
como fuente que ruboriza
al ofrecer su fruto dulce.

5

El viento rozaba sus ramas,
caricia no siempre esperada.
Las raíces respiraban hondas,
bebiendo el agua con avidez.

²³ **WESTERVELD, Govert** (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Pruimenboom” (Ciruelo).

6

Se oía la voz de las ramas,
las hojas se movían en calma
cuando alguien tomaba el fruto:
la naturaleza, atenta a todo.

7

Y así, con la fruta en la mano,
se probaba de pronto su dulzura.
Cada bocado era recompensa,
el sabor se volvía lentamente tierno.

8

Las ciruelas solían secarse
para guisos y postres delicados.
Su valor en la cocina crecía,
elogiadas por los entendidos.

9

Según la teoría de los humores,
se pensaba en su efecto refrescante.
Contra la fiebre, una y otra vez,
era un remedio bien conocido.

10

Las ciruelas secas servían de sustento
en largos viajes a caballo:
mucho energía, larga conservación,
ligeras de peso y muy valiosas.

11

La ciruela que madura al sol
alcanza despacio su plenitud.
Entrega cuanto el tiempo concede,
permanece valiosa día y noche.

12

Del árbol a la mesa, un recorrido
de frutos que resisten al tiempo.
Alimentan, perduran y permanecen,
firmes en su sabia continuidad.



Figura 30. Ciruelo (*Prunus domestica*)

20 El paisaje filosófico en Al-Andalus

20.1 Filosofía y naturaleza en al-Andalus: un marco general

La lectura filosófica del paisaje como escritura divina

A lo largo de la historia, múltiples corrientes filosóficas y espirituales han concebido la naturaleza como un libro sagrado que podía ser leído con la misma profundidad que los textos revelados o los manuscritos científicos. Para estos pensadores, el mundo natural no era un simple escenario, sino un lenguaje simbólico en el que la divinidad se manifestaba. Las montañas, los ríos, las cuevas y los desiertos formaban parte de una gramática cósmica que transmitía enseñanzas a quienes sabían interpretar sus signos.

Esta concepción del mundo como texto no fue estática, sino que viajó y se transformó a través de las rutas de traducción y el comercio de ideas. La síntesis neoplatónica y hermética de la Antigüedad tardía, preservada y reelaborada en los centros intelectuales del Oriente islámico (Bagdad, Alejandría), llegó a la Península Ibérica a través de la circulación de manuscritos, el viaje de estudiosos y la integración en el corpus filosófico islámico. Fue en el crisol de al-Andalus donde este legado universal encontró una expresión singular, profundamente marcada por el diálogo entre la revelación coránica, la filosofía griega y la experiencia directa de un paisaje mediterráneo específico.

En la filosofía neoplatónica, especialmente desde Plotino hasta Proclo, la naturaleza se entendía como un reflejo visible del Intelecto. Plotino afirma que el sabio “lee en el mundo material los símbolos del mundo inteligible”, y esta concepción se transmitió tanto al cristianismo primitivo como a los pensadores árabes y judíos de la Edad Media. Para ellos, la realidad sensible era un manuscrito vivo, escrito por el Demiurgo.

En la tradición cristiana medieval, esta idea se expresó a través del concepto del Liber Creaturarum, “el Libro de las Criaturas”. San Agustín, Hugo de San Víctor y, más tarde, Buenaventura, sostuvieron que el mundo podía leerse como un texto paralelo a la Escritura. Hugo de San Víctor escribía: “Toda la naturaleza es un libro; en sus criaturas se refleja la sabiduría de Dios”. La contemplación de montañas, ríos o cielos estrellados no era solamente estética: era un ejercicio intelectual y espiritual que permitía penetrar en el orden divino.

En la tradición islámica, esta perspectiva fue aún más explícita. El Corán habla de los āyāt, “signos” de Dios en la naturaleza, una palabra que también significa “versículos”. Filósofos como Avempace, Ibn Ṭufayl, Ibn Sabʿīn y los místicos sufíes veían el universo como un texto abierto. Ibn ʿArabī afirmaba que cada elemento natural —una montaña, una fuente, un desierto— posee un significado simbólico que revela un atributo divino. De hecho, muchos sufíes se retiraban a montañas o cuevas precisamente para “leer” esos signos con mayor pureza que en la vida urbana. En esta línea, Avempace define la contemplación solitaria en la naturaleza como una forma de recibir “las huellas de la Inteligencia”.

La tradición hermética, desde la Antigüedad tardía hasta el Renacimiento, reforzó esta visión. El Corpus Hermeticum presenta el cosmos como una obra escrita por el Nous divino. Para los hermetistas, la montaña simbolizaba ascensión, el desierto purificación, y la cueva el retorno al útero cósmico: cada elemento natural funcionaba como una metáfora cargada de enseñanzas. Marsilio Ficino y Giordano Bruno retomaron esta lectura simbólica, afirmando que la contemplación del paisaje permite captar “la geometría secreta del mundo”.

La tradición judía, especialmente la cábala, también considera el cosmos entero como un texto cifrado. Moisés de León y los comentaristas del Zohar explican que la naturaleza habla mediante símbolos, y que la montaña, el río o el árbol pueden interpretarse como letras vivas del Nombre divino. El cabalista es, por tanto, un lector del paisaje.

En resumen, para estas tradiciones la naturaleza no era un mero entorno físico: era un manuscrito universal, cuya lectura exigía contemplación, disciplina intelectual y apertura espiritual. Los filósofos, místicos y científicos premodernos leían montañas, ríos, cuevas y desiertos con la misma reverencia con la que analizaban libros: ambos eran expresiones de un orden superior. Así, el mundo se convertía en un texto, y el sabio en su lector más atento.

Esta potente tradición intelectual no fue una abstracción en al-Andalus, sino un método de conocimiento vivo que encontró en regiones como el sureste peninsular un campo de aplicación excepcional. El paisaje murciano —y de forma emblemática el Valle de Ricote, con su orografía

quebrada de sierras, valles irrigados y pasos montañosos liminares— se presentaba como un manuscrito natural particularmente elocuente. Sus montañas (como el Cabezo de la Cobertera) ofrecían la página elevada para la contemplación; sus cuevas y barrancos, el margen para el retiro y la introspección; y sus cursos de agua, el símbolo fluyente de purificación y vida. En este valle, la concepción universal del *liber naturae* se encarnó en una hermenéutica local del territorio, donde filósofos, ascetas y místicos pudieron leer, en la geografía específica que los rodeaba, las mismas verdades que otros buscaban en los libros. El siguiente análisis explorará cómo esta tradición de lectura del paisaje influyó y se materializó en la experiencia intelectual y espiritual del Valle de Ricote entre los siglos XI y XIII."

20.2 Ibn Masarra y el nacimiento de la lectura simbólica del paisaje

El primer gran hito de esta tradición es Ibn Masarra, filósofo místico cordobés del siglo X cuyo pensamiento, aunque perseguido en su tiempo, dejó una huella indeleble. Para Ibn Masarra la naturaleza era un texto cifrado. Cada elemento visible poseía un trasfondo oculto que remitía a niveles superiores del ser. El mundo sensible funcionaba como una imagen del mundo espiritual: lo alto y lo bajo estaban unidos por correspondencias secretas.

En esta concepción hermética y neoplatónica, las montañas representaban ascenso, la cueva simbolizaba interioridad, el desierto enseñaba el despojamiento y la pureza. La lectura espiritual del territorio se convirtió así en un método filosófico. El

paisaje no era un simple entorno: era una pedagogía natural. Este modo de interpretar la realidad, transmitido por discípulos que nunca desaparecieron por completo, penetró en las regiones orientales de al-Andalus, donde más tarde se encontrarían los filósofos de Zaragoza.

20.3 Avempace: soledad, ética y paisaje intelectual

Con Avempace, la reflexión andalusí sobre la soledad filosófica adquiere una profundidad inédita. Su Tadbīr al-mutawahhīd no contiene descripciones del entorno natural ni menciones explícitas al paisaje de Zaragoza. Su lenguaje es austero, conceptual y de raíz aristotélica. Sin embargo, su teoría de la soledad no puede desvincularse del contexto vital en el que se formó: una ciudad marcada por tensiones políticas, círculos de erudición y un horizonte geográfico que alternaba huertas irrigadas, llanuras abiertas y espacios de paso entre el valle del Ebro y las sierras circundantes.

Avempace no habla del paisaje, pero su filosofía nace en él. La distancia ética frente a la “ciudad imperfecta” que describe en el Tadbīr refleja un ambiente real donde el filósofo debía buscar espacios —físicos o simbólicos— de retraimiento. Su soledad es interior, pero hunde sus raíces en la experiencia histórica de una élite intelectual que percibía el ruido social como un obstáculo para la perfección del alma.

Tras la caída de Zaragoza en 1118 y la dispersión de sus discípulos hacia el Levante y al-Andalus oriental, la idea avempaciana de una “soledad activa” viaja con

ellos. No es una soledad paisajística, sino una estructura ética del pensamiento: una forma de habitar el mundo desde la independencia interior. En este sentido, Avempace inaugura un modo de leer el territorio no mediante descripciones físicas, sino como un escenario de tensiones morales y de itinerarios intelectuales. El paisaje, aunque no nombrado, permanece como trasfondo silencioso de su filosofía.

20.4 La diáspora intelectual tras 1118: del traslado de maestros a la conjunción de tradiciones

La caída de Zaragoza en 1118 provocó la salida de numerosos eruditos y discípulos vinculados al círculo de Avempace. Aunque resulta tentador interpretar este desplazamiento como el origen de una sensibilidad filosófica “paisajística” en el Levante, las fuentes disponibles no permiten establecer una causalidad tan clara. Los discípulos de Avempace transmitieron, ante todo, su racionalismo ético, su análisis de la ciudad imperfecta y su concepción de la soledad interior. Nada indica que llevaran consigo una teoría explícita sobre la relación entre pensamiento y paisaje.

El fenómeno debe entenderse más bien como un proceso de fertilización cruzada. El marco filosófico avempaciano —centrado en la autarquía espiritual y el orden interior— llegó a un Levante donde existían tradiciones ascéticas fuertes (particularmente en Murcia y su entorno), así como paisajes abruptos, montañosos y relativamente aislados que favorecían prácticas de retiro.

No fue una transferencia literal de ideas sobre el territorio, sino la conjunción fecunda de:

- Un marco filosófico zaragozano, que valoraba la claridad del pensamiento y la independencia interior, y
- Una realidad geográfica y espiritual levantina, ya predispuesta al retiro, al aislamiento contemplativo y al uso simbólico del paisaje.

De este encuentro emergió un modo peculiar —y típicamente levantino— de concebir el territorio como ámbito de perfección ética. No se trata de una doctrina transmitida desde Zaragoza, sino de una relectura local de la tradición avempaciana en diálogo con el entorno.

20.5 Hermetismo y naturaleza viva: el hilo secreto de la filosofía

La presencia de textos herméticos en al-Andalus, aunque a veces ignorada por la historiografía tradicional, fue crucial para moldear la visión filosófica del paisaje. Desde el siglo XI circulaban, en copias discretas y a menudo anónimas, fragmentos atribuidos a Hermes Trismegisto. Estas obras no enseñaban alquimia técnica, sino una cosmología unitaria donde el universo era concebido como un organismo vivo articulado por analogías y reflejos.

El hermetismo fortaleció la idea de que la naturaleza es una revelación permanente. Lo alto se refleja en lo bajo; cada planta, cada estrella, cada relieve del terreno es un signo colocado por el Intelecto. Salvador de esta enseñanza es la noción —que Ibn

Sabʿīn más tarde radicalizará— de que la realidad entera está unificada por una esencia común. Esta concepción impregnó la cultura filosófica del sureste, donde la lectura simbólica del paisaje se convirtió en una forma de conocimiento complementaria a la lectura de los textos escritos.

20.6 Ibn Ṭufayl y la isla como imagen filosófica del territorio

La aportación de Ibn Ṭufayl representa uno de los momentos culminantes de la filosofía natural en al-Andalus. Ḥayy ibn Yaqzān es una narración alegórica, pero su estructura es la de un tratado filosófico donde el paisaje funciona como guía epistemológica. A diferencia de Avempace, que mantiene un lenguaje conceptual, Ibn Ṭufayl despliega una prosa deliberadamente sensorial: describe la isla, sus ritmos, sus luces y sus criaturas con un detalle inédito en la tradición filosófica andalusí.

El texto permite hablar con propiedad de un “paisaje maestro”, pues es el territorio el que educa al protagonista. Ibn Ṭufayl lo afirma explícitamente al mostrar que la naturaleza es la única instructora de Ḥayy:

- La cueva donde nace o es depositado Ḥayy funciona como matriz simbólica que lo protege, acoge y limita; es el primer recinto pedagógico.
- Los animales son modelos de conducta: Ḥayy aprende la compasión, la observación del cuerpo y la anatomía a partir de la gacela que lo adopta.
- El clima, los ciclos y los ritmos del entorno enseñan la regularidad del cosmos y el orden de las causas.
- La contemplación de los astros —que el propio Ibn Ṭufayl describe con notable precisión— conduce al

descubrimiento de la armonía universal y, finalmente, al reconocimiento del Intelecto Agente.

Estos pasajes no son metáforas sueltas; constituyen un catálogo coherente de elementos paisajísticos que funcionan como maestros. La isla se convierte en un laboratorio epistemológico donde la naturaleza ejerce el papel de guía absoluta. Ibn Ṭufayl formula así una pedagogía sin palabra, sin libros y sin tradición externa: el paisaje instruye.

Aunque la isla es una construcción literaria, varios autores han observado que la descripción refleja rasgos propios de los entornos mediterráneos conocidos por Ibn Ṭufayl: costas luminosas, cuevas accesibles, fauna doméstica y ritmos climáticos del sur peninsular. Sin afirmar una identificación directa, es legítimo leer la isla como una reflexión sobre el territorio y sobre cómo este puede ser comprendido como un espacio formativo.

La influencia de Ḥayy ibn Yaḳẓān en círculos ascéticos del sureste peninsular —murcianos y almerienses especialmente— consolidó la idea, ya existente en tradiciones sufíes, de que el paisaje es maestro. Pero Ibn Ṭufayl le otorga una forma filosófica rigurosa: el territorio deja de ser sólo el escenario del retiro para convertirse en parte activa del proceso cognitivo.

20.7 La transformación sufi del paisaje: maestros, cumbres y valles interiores

Entre los siglos XII y XIII, el sureste peninsular formó parte de una red espiritual que unía al-Andalus con el Magreb a través de itinerarios de maestros

sufíes. No todos estos maestros desarrollaron una “mística del paisaje”, pero varias figuras documentadas muestran una relación estrecha entre práctica espiritual y espacios naturales. Este es el caso de Ibn al-‘Arīf (m. 1141) en Almería, cuya Maḥāsin al-majālis presenta numerosos pasajes donde el retiro en lugares apartados —montes, fuentes, huertos aislados— favorece la ṣafā’, la purificación del corazón. También Abū Madyan (m. 1197), venerado en al-Andalus oriental, es descrito en sus hagiografías retirándose a montañas y zonas agrestes para disciplinar el alma y adiestrar a sus discípulos en la soledad vigilada (khalwa).

En el Magreb, Sidi Abū Ya‘zza al-Yalālī (m. 1177) es célebre por su vida ascética en valles y bosques del Medio Atlas. Sus manāqib lo presentan recorriendo montañas, practicando ayunos prolongados en ermitas naturales y enseñando que la soledad en la naturaleza facilita la vigilancia interior. Aunque estas hagiografías no pueden trasladarse de manera mecánica al sureste peninsular, sí muestran un modelo espiritual —el maestro errante que convierte el territorio en escuela— que era conocido y respetado entre devotos andalusíes.

Cuando estas corrientes penetraron en tierras levantinas, encontraron un entorno especialmente propicio. La orografía murciana —sus cumbres, pasos estrechos, laderas abruptas y valles irrigados— ofrecía escenarios donde el retiro se hacía practicable. Más que transferir una doctrina cerrada, estos maestros reforzaron una sensibilidad local preexistente: la idea de que la geografía participa en la formación interior. En los siglos posteriores, esta sensibilidad dejó huella en comunidades como las del Valle de Ricote, donde montes y desfiladeros adquirieron un valor simbólico

transmitido en la memoria oral y en prácticas devocionales discretas.

20.8 Continuidades y fracturas: almohades, racionalización y resistencia espiritual

La implantación almohade introdujo en el sureste peninsular un programa religioso más disciplinado y menos permeable a expresiones místicas heterodoxas. Su énfasis en la corrección doctrinal y en la vigilancia de prácticas locales afectó a muchas formas de religiosidad popular y, con ello, a ciertos usos simbólicos del paisaje. Algunos espacios de retiro y pequeñas ermitas rurales fueron controlados o desactivados, y la lectura espiritual de montes y valles se volvió menos visible en el discurso público.

Sin embargo, este proceso no significó la desaparición de la sensibilidad paisajística heredada de tradiciones ascéticas andalusíes y magrebíes. En zonas montañosas y relativamente aisladas, como los valles interiores del Ricote, perduraron formas de espiritualidad que interpretaban la naturaleza como espejo de lo divino. No se trataba de una resistencia organizada, sino de continuidades silenciosas: prácticas de retiro estacional, respeto por ciertos parajes, relatos familiares sobre montes significados y pequeñas tradiciones locales que sobrevivían al margen de la autoridad doctrinal.

En estos espacios, el paisaje siguió funcionando como un libro abierto para quienes lo habitaban. A pesar de la racionalización almohade, la memoria espiritual de la región mantuvo viva la idea —ya antigua en el

sureste— de que la montaña protege, el valle instruye y el territorio puede enseñarle al ser humano una forma de equilibrio interior.

20.9 Zaragoza–Murcia–Valle de Ricote: un eje filosófico inesperado

Si se observa con perspectiva la trayectoria que une Zaragoza, Valencia, Murcia y el Valle de Ricote, aparece un corredor intelectual sorprendente. No hubo una sola escuela ni un sistema unificado, pero sí una sensibilidad común: la convicción de que la verdad se manifiesta en la relación profunda con el mundo natural. Los filósofos aragoneses transmitieron un racionalismo matizado por experiencias de retiro; los levantes peninsulares aportaron una geografía dura que favorecía la introspección; el Valle de Ricote añadió un componente espiritual sedimentado en siglos de práctica contemplativa.

El resultado fue una forma de filosofía donde razón, mística y paisaje se entrelazaron sin conflicto. El pensamiento se desarrollaba tanto en la lectura como en la observación atenta del terreno; en el estudio como en la soledad; en la reflexión sobre manuscritos como en la interpretación de montañas y valles.

20.9.1 Ibn Sab'īn: eclecticismo polémico y la radicalización de la hermenéutica del paisaje

La figura de Ibn Sab'īn (1217-1270) constituye el punto de convergencia más radical y polémico de las corrientes filosóficas que alimentaron la cultura

intelectual del sureste peninsular. Su doctrina de la Wahdat al-Wujūd (Unidad del Ser) no representa una simple variante del sufismo, sino la culminación consciente y crítica de un proceso de síntesis —y de ruptura— con la tradición filosófica andalusí e islámica en general. Su obra desvela un mapa intelectual estratégico, donde las filiaciones y los rechazos se trazan con una precisión que revela el carácter combativo de su proyecto metafísico.

Raíces herméticas y genealogías declaradas. La arquitectura misma del pensamiento sab'iniano, orientada a la disolución de la multiplicidad en una Unidad absoluta, bebe directamente de las fuentes herméticas y neoplatónicas que permeaban el sustrato cultural de la Murcia de su tiempo. Esta filiación se hace explícita en sus reconocimientos de deuda intelectual. De forma especialmente significativa, declaró lo mucho que debía a Abū Naṣr al-Fārābī, vinculándose así al sustrato de filosofía política, lógica y epistemología que, desde el siglo X, había estructurado el pensamiento andalusí y encontrado en Avempace su más célebre adaptación. Su horizonte no era, sin embargo, endogámico. La cita de pensadores como Maimónides evidencia su participación en el diálogo intercultural característico del Mediterráneo del siglo XIII, mostrando una voluntad de enfrentarse a las grandes cuestiones más allá de los confines confesionales.

Rupturas estratégicas y silencios elocuentes. Este eclecticismo fue, no obstante, profundamente selectivo y polemista. Su postura se definió en oposición frontal a corrientes rivales. Castigó con dureza a Ibn Rushd (Averroes), cuyo aristotelismo racionalista, dualismo epistemológico y distinción entre fe y filosofía representaban el antagonista

perfecto para su visión unitaria e iluminativa. Más revelador es su ambiguo vínculo con Avicena (Ibn Sīnā). Aunque la figura no reconocida pero más presente en el sustrato de su sistema es, sin duda, Avicena —cuya metafísica de lo Necesario y lo posible, y su psicología de la intuición intelectual (ḥads), son pilares tácitos de su construcción—, Ibn Sab'īn no le dedicó palabras favorables. Este desdén quizás obedezca a la necesidad de distanciarse de un sistema que, aun siendo útil, consideraba insuficientemente radical en su afirmación de la unidad. El silencio más significativo es el que guardó sobre Ibn al-‘Arabī, su gran contemporáneo murciano, de quien «se sabe que mucho debe» en la conceptualización de la wahda, pero a quien nunca menciona. Este mutismo deliberado parece una estrategia para afirmar la originalidad de su propio camino hacia una verdad que, paradójicamente, compartía.

Hacia una hermenéutica radical del territorio: implicaciones para el Valle de Ricote. Este complejo perfil intelectual —hermético en su fundamento, farabiano en su método declarado, anti-averroísta en su polémica, aviceniano de facto y arabiano por omisión— es esencial para calibrar la sofisticación del ambiente espiritual que pudo irradiarse desde Murcia hacia enclaves como el Valle de Ricote a mediados del siglo XIII. La influencia de Ibn Sab'īn o de su círculo no habría propagado un misticismo vago, sino una filosofía rigurosa y desafiante, que ofrecía una clave interpretativa concreta —la wahda— para descifrar la realidad en su totalidad.

Un asceta, maestro o letrado en Ricote imbuido de esta sensibilidad no buscaría en el paisaje meramente símbolos aislados (la montaña como elevación, la cueva como interioridad), sino la experiencia directa

e intelectual de la Unidad subyacente. La práctica contemplativa se transformaría: el ejercicio ya no consistiría en leer signos dispersos en el liber naturae, sino en atravesar la lectura para alcanzar la desaparición del lector y lo leído en una única certeza. Las sierras de Ricote, el curso del Segura, los pasos umbríos y las cuevas dejarían de ser objetos de interpretación para convertirse, en la percepción iluminada, en expresiones inmediatas y coesenciales de la Realidad única. De este modo, la hermenéutica aplicada al territorio, cuyo desarrollo hemos rastreado desde Ibn Masarra y Avempace, alcanzaría con Ibn Sab'īn su formulación más radical y metafísica: la geografía como espejo ya no de atributos divinos, sino del Ser absoluto e indiferenciado, invitando no a una interpretación, sino a una disolución cognitiva en el paisaje unificado.

Ibn Sab'īn emplea el término *wahdat Al-wujud* no de pasada, sino como designación específica de la naturaleza fundamental de las cosas. En él encontramos lo que no encontramos en Qunawi y sus seguidores, es decir, casos en los que el término parece haberse convertido en una expresión técnica que se refiere a la cosmovisión de los sabios y amigos de Dios. Por ejemplo, escribe:

El pueblo común y los ignorantes están dominados por lo accidental, que es multiplicidad y pluralidad, mientras que los elegidos - los hombres de conocimiento - están dominados por la raíz, que es *wahdat al wujud*. El que permanece con la raíz no se somete a transferencia o transformación; permanece fijo en su conocimiento y en su realización. Pero el que permanece con la rama sufre transformación y transferencia; las cosas se vuelven muchas en sus ojos, por lo que se olvida y se vuelve negligente e ignorante.

20.10 Conclusión: el paisaje como maestro silencioso

El paisaje filosófico en al-Andalus es, ante todo, una historia de continuidad. Desde Ibn Masarra hasta los solitarios del sureste, desde Avempace hasta Ibn Ṭufayl, desde las montañas de Córdoba hasta los valles murcianos, el territorio moldeó el pensamiento y dio forma a una manera única de comprender el mundo. La filosofía andalusí no se explica sin la tierra; no se comprende sin la montaña; no se ilumina sin el valle; no alcanza su plenitud sin la lectura simbólica de la naturaleza.

La geografía de al-Andalus fue una escuela donde cada piedra tenía significado y cada silencio era un maestro. En esta tradición, el Valle de Ricote constituye uno de los escenarios finales y más preciosos de un legado filosófico antiguo que sobrevivió gracias a su intimidad con el paisaje. Allí, las cumbres, los caminos y los vergeles conservan todavía la memoria de una forma de saber que vio en la naturaleza una vía hacia la verdad.



Figura 31. La contemplación en la naturaleza: una metáfora visual. Esta representación moderna evoca el ideal, central en la filosofía andalusí, de la búsqueda del conocimiento en armonía con el entorno natural, un tema desarrollado desde Ibn Masarra hasta Ibn Ṭufayl.

20.11 El azufaifo: lectura de un árbol en el paisaje andalusí

Tras haber recorrido las tradiciones filosóficas y espirituales que concibieron el territorio de al-Andalus como un libro vivo —desde la lectura simbólica inaugurada por Ibn Masarra hasta la radical hermenéutica unitaria de Ibn Sabʿīn— resulta oportuno descender del discurso conceptual a una forma de expresión distinta, pero coherente con ese mismo horizonte de sentido.

La poesía permite encarnar lo que la filosofía formula: allí donde el tratado analiza, el poema muestra; donde el concepto abstrae, la imagen concreta revela. En la tradición andalusí, naturaleza y conocimiento no se oponen, y el árbol, la sombra, el agua o el viento pueden convertirse en auténticos maestros silenciosos.

El poema que sigue propone una lectura simbólica del azufaifo, árbol mediterráneo cargado de resonancias culturales, como si fuera una página del *liber naturae*. A través de él, el paisaje habla, enseña y acompaña; no como objeto de interpretación erudita, sino como experiencia viva de contemplación, memoria y sabiduría. En este sentido, el poema no ilustra el capítulo anterior: lo prolonga por otros medios.

20.11.1 Poema: El azufaifo²⁴

1

Era conocido el azufaifo,
con su denso follaje.
Sombra propicia para el ensueño,
frescura y sosiego con odre de vino.

2

Azufaifa china es su nombre,
muy extendido en la región.
Árbol de sabiduría y de fama,
aunque sus espinas hieren la mano.

3

Las ramas se inclinan por ansias de vida,
como brazos que saben abrazar.
Recuerdo de una amiga lejana,
donde los pensamientos se cobijan.

4

Su fruto es dulce, alargado y redondo,
con un sabor cercano a la miel.
Como la saliva de su boca,
suave y cálida, a modo de recompensa.

5

La brisa juega entre las hojas,
las ramas se mecen con suavidad.
El viento la ve acercarse,
las estrellas callan, llenas de esplendor.

²⁴ **WESTERVELD, Govert** (2025). Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren. Traducción del poema holandés “Jujuboom” (El Azufaifo).

6

El torrente ya no puede detenerse
y pronto cubre la tierra.
La sed había traspasado sus límites,
pero ahora el agua le cierra la boca.

7

El árbol tiene ya suficiente agua
y está embriagado de felicidad.
Las ramas se alzan después,
invitando a la recolección.

8

Cosechar frutos dulces como el vino,
el árbol suspira, cansado de su carga.
Sombra frente al sol ardiente,
todos son huéspedes bajo ella.

9

Símbolo de paraíso,
de pureza y de paz.
En el huerto se alza como un ídolo,
esperando, poco a poco.

10

En invierno el árbol queda desnudo,
como un amor que se fue.
Los tiempos vuelven a su cauce,
y el árbol entra de nuevo en la lucha.

11

Un ideal inasible que se ajusta,
elevado, a veces doloroso.
Sus frutos hablan con firmeza de sabiduría,
claros, vivos y verdaderos.



Figura 32. Azufaifo (*Ziziphus jujuba*)

21 El científico andalusí: redes, movilidad y manuscritos

21.1 Introducción: el científico andalusí como figura móvil

En al-Ándalus, la figura del científico —fuese filósofo, astrónomo, médico, jurista, místico o gramático— no aparece como un erudito sedentario, recluido en su biblioteca, sino como un agente móvil, formado en el cruce constante de rutas, maestros y manuscritos. La identidad intelectual dependía de la itinerancia: aprender significaba desplazarse, atravesar ciudades, cortes y bibliotecas, pero también rábitas rurales, enclaves periféricos y pasos de montaña que unían territorios distantes. La geografía del saber no seguía únicamente los grandes centros —Córdoba, Sevilla, Zaragoza, Murcia—, sino también las rutas secundarias que sostenían la circulación real de conocimientos.

Esta movilidad no fue solo propia de los filósofos. Astrónomos, médicos y matemáticos participan igualmente en esta red viva. Un ejemplo significativo es el de Ibn al-Kammād, astrónomo activo en el Levante cuya obra circuló entre Valencia, Denia y el sureste peninsular. Sus tablas astronómicas, copiadas y recopiadas, viajaban con estudiantes y maestros, uniendo regiones que en apariencia eran periféricas. De manera similar, Ibn Ṭumlūs, médico y filósofo formado en la órbita de Averroes, desarrolló su actividad entre Valencia, Murcia y otras zonas

orientales, encarnando ese modelo de científico cuya autoridad dependía tanto de su preparación textual como de su presencia física en distintos lugares de enseñanza.

En este sistema, el científico andalusí vivía en red. Su labor se desplegaba en movimiento, sostenida por vínculos invisibles que articulaban docencia, memoria y transmisión textual. Por ello, regiones como el Levante o el valle de Ricote —aparentemente alejadas de los grandes focos— participaron plenamente en la cultura científica del occidente islámico. A estos lugares llegaban manuscritos copiados en Zaragoza, maestros formados en Denia o discípulos que habían estudiado en Valencia y que continuaban enseñando en rutas secundarias. La ciencia, en al-Ándalus, era un fenómeno dinámico: una constelación móvil de personas, textos y paisajes.

21.2 Redes de maestros y linajes de transmisión

La ciencia andalusí funcionaba sobre la base de isnād, cadenas de maestros y discípulos que garantizaban la autenticidad del conocimiento. Esta estructura, heredada de la tradición islámica, organizaba no solo la transmisión religiosa, sino también la filosófica, médica y astronómica. Cada maestro daba fe de la fiabilidad de su propio maestro, creando una línea que unía generaciones enteras.

En el Levante, estas redes se ramificaban de manera especialmente activa. Zaragoza, Valencia y Murcia compartían linajes de filósofos y médicos vinculados indirectamente a Avempace, Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī,

Ibn Ṭumlūs e incluso al círculo de Denia, donde florecieron traducciones y debates neoplatónicos en los siglos XI y XII. Los discípulos solían formarse con varios maestros a lo largo de viajes prolongados, desplazándose por periodos de meses o años. Esta movilidad generaba un saber plural, con influencias magrebíes, orientales y locales que se entrelazaban sin jerarquías rígidas.

Estas redes no eran meramente académicas: tenían también un carácter afectivo y espiritual. El vínculo maestro-discípulo implicaba hospitalidad, protección, intercambio epistolar, recomendación profesional y, en ocasiones, copias manuscritas transmitidas como regalo. La ciencia, lejos de ser un mero ejercicio intelectual, constituía una forma de pertenencia.

21.3 Movilidad interior: viajes, estaciones y peregrinaciones eruditas

La vida del científico andalusí podría describirse como un continuo desplazamiento. Muchos eruditos realizaban “peregrinaciones científicas” (riḥla fī ṭalab al-‘ilm), durante las cuales visitaban diversos centros para escuchar a maestros específicos, acceder a bibliotecas o participar en círculos privados de lectura. La ruta Zaragoza–Valencia–Murcia, ampliamente documentada durante los siglos XI y XII, se integraba en estos itinerarios.

Los viajes no solo tenían un objetivo académico. Muchos científicos buscaban también experiencias espirituales: retiros temporales, estancias en rābita

rurales o encuentros con ascetas que transmitían saberes herméticos o sufíes. El científico no distinguía por completo entre ciencia racional y ciencia espiritual: ambas formaban un continuo.

La movilidad tenía un efecto adicional: fortalecía la autonomía intelectual. Un erudito que había estudiado con maestros diversos podía sostener una posición crítica sin depender de un único linaje. De allí la riqueza doctrinal del Levante andalusí, donde corrientes filosóficas, malikíes, sufíes y herméticas convivían sin fusionarse del todo.

21.4 Manuscritos en tránsito: la vida material del saber

El manuscrito era el verdadero vehículo de la ciencia. Se copiaba, se corregía, se glosaba, se intercambiaba y se transportaba en alforjas y cofres a lo largo de cientos de kilómetros. Copiar no era un acto mecánico, sino un gesto intelectual: el copista podía comentar, reorganizar o incluso reinterpretar el texto, dejando huellas que informaban de la historia del libro.

En regiones como Zaragoza y Denia existían copistas especializados y bibliotecas privadas donde se producían manuscritos de alta calidad. En cambio, en áreas rurales —incluyendo rábita, fortalezas y enclaves periféricos como Aldarache— se realizaban copias más modestas, pero igualmente valiosas. Muchos textos que circularon por Murcia y el valle de Ricote tenían este origen mixto: artesanal, móvil, a veces improvisado.

Los manuscritos funcionaban como moneda intelectual. Un maestro podía entregar a su discípulo un opúsculo filosófico o un tratado astronómico como reconocimiento de su progreso. Así se explica que obras de Avempace, breviaros neoplatónicos, tratados de mística y compendios científicos llegaran a lugares lejanos de los grandes centros urbanos. La copia manuscrita, más que un objeto, era un símbolo de continuidad.

21.5 El científico como figura social: entre la corte y la rábita

A diferencia de las imágenes contemporáneas del intelectual, el científico andalusí ocupaba espacios sociales diversos y cambiantes. Podía trabajar en una corte, enseñar en una mezquita mayor, residir temporalmente en una rábita rural o desempeñar funciones administrativas. Esta versatilidad refleja el carácter orgánico de la ciencia en al-Ándalus: un médico podía ser poeta; un astrónomo, jurista; un filósofo, administrador fiscal o diplomático.

Las cortes hudíes de Murcia, por ejemplo, actuaron como refugios para eruditos procedentes de Zaragoza, Denia o Valencia, especialmente durante periodos de inestabilidad política. En estos ambientes —en torno a figuras como Ibn Hūd al-Mutawakkil o Ibn Sa‘īd— se formaron núcleos de producción intelectual donde la poesía, la filosofía y la ciencia práctica se entrelazaban. No solo participaron en ellos los grandes nombres. Algunos discípulos menos conocidos, como Ibn al-Imām, heredero directo de la tradición de Avempace, se desplazaron por el Levante, impartiendo enseñanzas y transmitiendo textos filosóficos que, aunque hoy en día no

conservamos íntegros, circularon ampliamente gracias a redes docentes y manuscritas²⁵.

A su lado coexistían científicos dedicados a oficios más técnicos, cuyas trayectorias confirman esta movilidad. La tradición médica levantina ofrece un ejemplo especialmente claro: figuras como Ibn Jumay‘ al-Isrā’īlī —médico con actividad documentada entre Denia, Valencia y el sureste— dejaban constancia explícita de sus maestros y discípulos mediante isnād, revelando redes de formación que no dependían exclusivamente de las grandes ciudades, sino también de enclaves secundarios y pasos costeros.

En contraste, otros eruditos preferían la retirada temporal. Las rábitas rurales del litoral y de los valles interiores —lugares de estudio, copia y contemplación— ofrecían espacios silenciosos donde la transmisión del saber adquiría un carácter menos

²⁵ La breve gobernación de Abū Bakr Ibn al-‘Ammār (m. 1086) en Murcia constituye un indicio sólido de la existencia de redes culturales activas entre Sevilla y el valle del Segura en el siglo XI. Poeta cortesano y secretario del rey sevillano al-Mu‘tamid, Ibn al-‘Ammār fue enviado a Murcia como administrador tras la anexión abbadí de la taifa, lo que implicó el traslado de funcionarios, escritores y copistas vinculados a la corte sevillana. Su presencia documentada en la ciudad —aunque efímera y políticamente conflictiva— refleja la permeabilidad entre ambos centros urbanos. El movimiento de literatos, burócratas y waraqūn (copistas-libreros) asociado a la administración abbadí favoreció el flujo de manuscritos, antologías poéticas y correspondencia erudita entre el Guadalquivir y el Segura. Desde una perspectiva prosopográfica, el caso de Ibn al-‘Ammār ilustra cómo las estructuras de patronazgo del Occidente andalusí permitían una circulación estable de textos y personas, de modo que la llegada a Murcia de materiales sevillanos —incluidos tratados filosóficos o compilaciones literarias— no dependía de la duración del mandato político, sino de la continuidad de estas redes intelectuales compartidas.

cortesano y más meditativo. Esta tensión fecunda entre corte y retiro caracteriza, de manera distintiva, la vida intelectual del Levante andalusí. Fue precisamente la alternancia entre estos dos polos —el centro político y el margen espiritual— lo que permitió que la ciencia, en sus formas más diversas, penetrara hasta regiones como el valle de Ricote y se integrara de manera duradera en su tejido cultural.

21.6 Las rutas científicas del Levante: Zaragoza–Valencia–Denia–Murcia

El corredor oriental peninsular constituía una autopista del saber. Zaragoza, con su tradición filosófica desde Avempace, enviaba manuscritos y discípulos hacia Valencia; Valencia, a su vez, actuaba como puente hacia Denia, cuya corte literaria y científica atrajo a traductores, médicos y filósofos. Desde allí, la ruta costera y la ruta interior conducían a Murcia, donde las élites hudíes potenciarían la actividad intelectual.

Estas rutas permitían que:

- manuscritos aristotélicos llegaran a Murcia desde talleres zaragozanos;
- tratados sufíes procedentes de Denia circularan por el interior;
- opúsculos astronómicos copiadas en Valencia fueran estudiados por eruditos murcianos;
- maestros itinerantes mezclaran enseñanzas filosóficas con observaciones prácticas sobre agricultura, fiscalidad o astrología.

El científico andalusí se convertía así en un puente entre regiones, llevando consigo conocimientos, métodos y espiritualidades diversas.

21.7. El papel de los espacios periféricos en la preservación del saber

Uno de los aspectos más llamativos de la red intelectual andalusí es la importancia de espacios pequeños o aislados. Lugares como rábitas rurales, aldeas de montaña, graneros fortificados o enclaves como Aldarache podían convertirse en depósitos discretos de manuscritos o en refugios temporales de eruditos. En estos entornos, el silencio permitía estudiar sin interferencias, y la comunidad local ofrecía hospitalidad. Algunos filósofos y científicos encontraron en estas periferias un lugar donde pensar lejos del bullicio político. La fragilidad del saber escrito hacía que estos enclaves desempeñaran un papel fundamental en su conservación: un manuscrito escondido en una alacena de una rábita podía sobrevivir siglos mejor que uno depositado en una biblioteca urbana expuesta a saqueos o incendios.

Esta dinámica explica por qué la historia intelectual del Levante no depende exclusivamente de las grandes ciudades. La periferia es parte integral del sistema.

21.8 Continuidad y transformación: del mundo almorávide al hudí

Durante los siglos XI y XII, la movilidad científica se vio favorecida por la relativa estabilidad almorávide. Sin embargo, con la llegada de los almohades y la posterior reacción hudí, el saber no se interrumpió:

se reconfiguró. Los científicos adaptaron sus rutas, buscaron nuevos maestros, protegieron manuscritos y se refugiaron en lugares seguros.

Murcia se convirtió entonces en un núcleo de resistencia cultural, donde se conservaron tradiciones filosóficas, médicas y espirituales que habían florecido en Zaragoza o Denia. La presencia de Ibn Hūd en la región reforzó esta continuidad, ofreciendo a los eruditos protección y recursos.

Esta transición demuestra que el científico andalusí era capaz de superar crisis políticas precisamente porque su identidad no dependía de un único centro, sino de una red flexible y resiliente.

21.9 Conclusión: la red intelectual como forma de supervivencia

El científico andalusí no fue un personaje estático: fue un viajero, un transmisor, un puente. Sus manuscritos eran mapas; sus maestros, estaciones; sus discípulos, herederos. La ciencia del Levante no se explica sin esta movilidad profunda que unía a Zaragoza con Murcia, al Magreb con al-Ándalus, y a los grandes centros con los enclaves rurales. Esta red, tejida durante siglos, permitió que saberes filosóficos, espirituales y científicos sobrevivieran a la inestabilidad política y llegaran hasta nosotros. La movilidad no era un accidente: era la esencia misma del conocimiento.



Figura 33. Un taller andalusí del siglo XII con copistas copiando libros a mano: velas, tinta, plumas, márgenes con glosas y manuscritos en proceso. El ambiente es tranquilo y concentrado. La escena muestra la vida material del saber y el viaje de los libros.

21.10 El manzano: metáfora del saber en tránsito

Tras haber examinado la figura del científico andalusí como sujeto esencialmente móvil —tejido en redes de maestros, rutas, manuscritos y espacios tanto centrales como periféricos— resulta pertinente cerrar este recorrido con una forma de expresión que no explique el saber, sino que lo encarne.

En la cultura intelectual de al-Ándalus, el conocimiento no se transmitía únicamente mediante tratados, tablas o comentarios, sino también a través de imágenes simbólicas profundamente arraigadas en la experiencia cotidiana. El árbol, el fruto, el huerto y la cosecha formaban parte de un lenguaje común que permitía pensar la ciencia como crecimiento, maduración y transmisión viva. El manuscrito viajero, copiado y recopiado, se asemeja así a un fruto que pasa de mano en mano, conservando su semilla.

El poema que sigue propone una lectura simbólica del manzano como imagen del saber andalusí: un saber que madura con el tiempo, que despierta memoria y deseo, que fortalece el ánimo y que, como los manuscritos en tránsito descritos en este capítulo, encuentra su sentido pleno en el acto de ser compartido. Leído desde esta perspectiva, el poema no constituye un cierre ornamental, sino una prolongación poética del mismo fenómeno histórico: la circulación viva del conocimiento.

21.10.1 Poema: Manzano²⁶

1

Las manzanas brillan a la luz,
las ramas se inclinan por su abundancia.
Sus colinas maduras se revelan,
joyas del verano llenas de fuerza.

2

Un verdadero deleite a la vista,
hermosa presencia ante los ojos.
Quien la toca es sabio y atento,
y pronto se siente elevado.

3

Su aroma permanece, suave,
como sol sobre piel de terciopelo.
Ella sonríe y se inclina en su esplendor:
deseo que nace desde dentro.

4

Su sabor es dulce y pleno,
abre las puertas de la memoria.
Pronto uno se siente colmado
y puede entregarse al gozo.

5

El huerto fue, años atrás,
un lugar de frutos innumerables.
Entonces tendía un puente
entre el anhelo y la huida.

²⁶ **WESTERVELD, Govert** (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Appelboom” (Manzano).

6

La manzana, como vino sólido,
por compartir el mismo perfume,
y por su efecto tan sutil,
fortalecía el ánimo.

7

Incluso este vino sólido
hace revivir al anciano.
Su dulzura, un auténtico festín,
liberado en tiempos tempranos.

8

No reposaban sobre alfombras,
sino entre flores en el suelo.
Vino y dones ofrecidos,
mientras las flores acechaban.

9

Fruto de mejillas sonrojadas,
cura del alma enferma.
Su aroma despierta el deseo,
y la salud vuelve a afirmarse.

10

Su fruto concede gran placer,
del que nunca se tiene bastante.
Su dulzura, oferta seductora,
de la que es mejor callar.

11

Manzanas blancas, tan puras,
y un deseo que arde.
El sol, testigo del estremecimiento,
una rama buscaba el agua.

12

Manzana como mejilla roja,
besada por los rayos del sol.
Ascensión solemne del Creador,
colmada de fertilidad.

13

El rubor de sus mejillas
era el secreto de su alma:
espejos del deseo,
pasión profunda en la quilla del ser.

14

Comenzó el tiempo de la cosecha,
manzanas maduras por doquier.
Eran fuentes bañadas de sol,
al alcance de la mano en el valle.

15

Sabor de agua bendita,
de origen más allá de lo humano.
Rica en silencio para el porvenir,
de donde la vida volvió a brotar.



Figura 34. Manzano (*Malus domestica*)

22 Culminación del proceso: Ibn Sabʿīn y la unidad absoluta en el Valle de Ricote

La figura de Ibn Sabʿīn ocupa un lugar singular en la larga cadena de transmisión filosófica y espiritual que atravesó la parte oriental de al-Andalus entre los siglos XI y XIII. Su pensamiento, a la vez radical y profundamente enraizado en la tradición, no puede comprenderse sin un recorrido previo por los caminos que conectaban Zaragoza con Valencia, Denia y Murcia, y sin el trasfondo espiritual del valle de Ricote. El paisaje que encontró allí, así como la memoria de los antiguos ribāṭ-s y de los solitarios que frecuentaron sus montes, proporcionaron a Ibn Sabʿīn un marco que coincidía con su impulso hacia lo absoluto. Su doctrina de la waḥda muṭlaqa no surge aislada: es la culminación de un proceso de acumulación intelectual, intercambios librescos y maduración espiritual que había comenzado dos siglos antes.

22.1 Un trasfondo de larga duración: Zaragoza, Valencia y Murcia como corredores del saber

Los vínculos que conectaron el valle del Ebro con el Levante y con Murcia no se limitaron a la política o al comercio, sino que formaron un auténtico corredor de transmisión del pensamiento. Zaragoza, desde finales del siglo XI, se había convertido en un foco

notorio de especulación filosófica, caracterizado por la presencia de pensadores como Avempace, cuya influencia se prolongó mucho más allá de las fronteras locales. Las obras que allí se copiaron, comentaron y transmitieron circularon hacia el sur por rutas bien establecidas y utilizadas tanto por estudiantes como por ulemas itinerantes.

Valencia actuaba como un espacio intermedio en el que la racionalidad filosófica coexistía con las primeras corrientes sufíes urbanas. La ciudad poseía talleres de copia y un ambiente intelectual propicio al debate, que de inmediato se conectaron con Denia, puerto estratégico que permitía la entrada de manuscritos orientales y la salida de maestros hacia otros centros del Mediterráneo occidental.

Murcia, bajo la dinastía hudí, se transformó a su vez en un polo cultural gracias al patronazgo de familias que consideraban el saber como un elemento de legitimación. La ciudad albergó bibliotecas privadas, recibió ulemas expulsados de otras regiones y preservó textos que habían viajado desde Zaragoza y desde el Levante. En este contexto, el valle de Ricote funcionaba como un espacio periférico, pero simbólicamente muy potente, donde convergían las rutas hacia el interior y los itinerarios de maestros que buscaban lugares de retiro.

Cuando Ibn Sabʿīn creció en este ambiente, lo hizo dentro de un mundo ya modelado por dos siglos de circulación del pensamiento. Él fue heredero, más que fundador, de una tradición profunda que luego elevaría a su máxima densidad.

22.2 El lugar de Ibn Sabʿīn en la tradición filosófica andalusí

La singularidad de Ibn Sabʿīn reside en su capacidad para unir aspectos que en la tradición andalusí solían aparecer separados: la especulación filosófica, la experiencia mística y la crítica radical del mundo social. Educado en un entorno donde la filosofía no era vista como una disciplina marginal, sino como parte del arsenal intelectual de las élites, Ibn Sabʿīn absorbió desde joven un conjunto de tradiciones filosóficas y espirituales que acabaría reconfigurando de manera innovadora.

Su pensamiento se caracteriza por una ontología de la Unidad Absoluta en la que desaparece toda distinción esencial entre Dios y lo creado. Este planteamiento lo aleja de Avempace, que había mantenido una distinción clara entre Intelecto y mundo, pero paradójicamente retoma el impulso avempaciano hacia la interioridad y la soledad como métodos de purificación del pensamiento. Ibn Sabʿīn desarrolla este impulso hasta sus últimas consecuencias, de modo que el sabio ya no aspira a unirse con el Intelecto, sino a disolver en sí la propia noción de separación.

La tradición murciana del siglo XIII, marcada por la memoria de maestros anteriores y por la presencia de sufíes itinerantes, proporcionó a Ibn Sabʿīn un terreno especialmente fértil para desarrollar estas ideas. El valle de Ricote, con sus montes silenciosos, sus lugares de retiro y su tradición espiritual prolongada, ofreció un marco adecuado para un pensamiento que buscaba trascender los límites convencionales del saber.

22.3 La herencia avempaciana y el nacimiento de la idea del “solitario”

Aunque la doctrina última de Ibn Sabʿīn diverge radicalmente de la filosofía de Avempace, entre ambos existe un vínculo profundo que pasa por la figura del “solitario” (mutawahhid). Sin embargo, es crucial entender la naturaleza de este vínculo: Ibn Sabʿīn no recibió pasivamente la noción avempaciana del solitario; la apropió, la vació de su contenido racionalista original y la relleno con una ontología de la unidad absoluta. Para Avempace, la soledad era una estrategia ética y cognitiva; para el sabio en una ciudad imperfecta, el retiro permitía preservar la pureza del pensamiento mediante el orden racional interior. Era un recurso dentro de un marco que aún distinguía entre el intelecto individual y el Intelecto agente.

Ibn Sabʿīn operó una transformación crítica sobre este legado. En su sistema, la soledad deja de ser un medio para un fin (la perfección intelectual) y se convierte en la expresión de un estado ontológico ya alcanzado: el del reconocimiento de la wahda, donde desaparece la distinción entre sujeto y objeto, entre el sabio y lo sabido. El “solitario” sabʿiniano no se retira para pensar mejor, sino porque ha comprendido que la separación entre el yo y el todo es una ilusión. El valle de Ricote no “transmitió” mecánicamente esta idea; fue el lugar donde Ibn Sabʿīn decidió hacerla literal, transformando una metáfora ética en una práctica vivida de disolución ontológica.

Este paisaje, que conservaba la memoria de antiguos lugares de retiro y una geografía propicia para la interiorización, ofreció el escenario simbólico y material ideal para esta reinención. La memoria local de ascetas y la propia topografía del valle no determinaron su pensamiento, sino que le proporcionaron un léxico geográfico y un ámbito de experimentación donde su radical reinterpretación de la soledad pudo encarnarse y adquirir una densidad concreta. Así, la figura del asceta, reelaborada desde la tradición filosófica, encontró en Ricote el contexto donde trascender sus propios orígenes y convertirse en el núcleo de una nueva experiencia de lo absoluto.

22.4 Las redes científicas almorávides y la continuidad intelectual del Levante

La continuidad intelectual que permitió la maduración del pensamiento de Ibn Sab'īn se debe en gran medida al sólido entramado de redes científicas creado en época almorávide. Lejos de ser una época de decadencia cultural, el período almorávide fortaleció los canales de circulación del saber, consolidó rutas seguras y estimuló la movilidad de estudiantes y maestros.

Zaragoza, Valencia, Denia y Murcia formaban un sistema articulado en el que los conocimientos viajaban tanto en manuscritos como en la memoria de los maestros. Estas redes no eran improvisadas, sino el resultado de mecanismos estables: patronazgo local, movilidad estudiantil, continuidad de linajes de ulemas y existencia de bibliotecas familiares que se transmitían de generación en generación. Los

cambios políticos no lograron destruir este entramado; por el contrario, en ciertos momentos lo intensificaron, al provocar desplazamientos de ulemas que llevaban consigo sus manuscritos.

La presencia de manuscritos zaragozanos en Murcia un siglo después de su copia no es un fenómeno excepcional, sino un indicio de la densidad de estas redes. Dichas redes también permitieron que las tradiciones sufíes y los textos neoplatónicos orientales, llegados por Denia, se integraran en la cultura del sureste peninsular. Todo ello formó el trasfondo de la educación intelectual de Ibn Sabʿīn.

22.5 Manuscritos en tránsito: Zaragoza, Valencia, Denia y Murcia

La circulación del libro constituye uno de los ejes esenciales para entender la gestación del pensamiento sabʿíní. Las rutas que conectaban Zaragoza con Valencia y, desde allí, con Denia y Murcia, eran utilizadas por comerciantes, estudiantes y ulemas que llevaban consigo manuscritos copiables o ya copiados. La copia no era un acto excepcional: formaba parte de la vida intelectual cotidiana.

Zaragoza había llegado a ser un centro de producción de copias de Aristóteles y de textos comentados por Avempace. Estas copias alcanzaron Valencia y, desde allí, Denia, donde existía un ambiente cultural muy dinámico debido a sus conexiones con Ifrīqiya y Egipto. Murcia recibía manuscritos de ambas rutas, tanto los procedentes del norte peninsular como los que llegaban por vía marítima.

La presencia de bibliotecas privadas en la Murcia hudí, así como la circulación de obras procedentes del Levante, sugieren que Ibn Sab'ín tuvo acceso a una cantidad significativa de textos filosóficos, místicos y científicos. No se trataba de un lector aislado, sino de un heredero de una tradición libresca en movimiento continuo, que había enriquecido su entorno desde varias generaciones antes.

22.6 Copistas, scriptoria y la cultura material del libro

El mundo intelectual en el que se formó Ibn Sab'ín dependía de la labor constante de los copistas. Estos trabajaban tanto en talleres organizados como en casas particulares, y su producto combinaba fidelidad textual con intervenciones personales, como glosas marginales o notas de lectura. En Valencia y Murcia abundaban estos talleres, y los manuscritos muestran con frecuencia indicios de que habían pasado por varias manos antes de llegar a un lector definitivo.

Estas glosas, a veces filosóficas y a veces espirituales, son testimonio de la riqueza interpretativa de la época. Del mismo modo, permiten ver cómo textos originalmente racionalistas eran leídos desde una perspectiva mística, lo que favoreció el tipo de síntesis que Ibn Sab'ín llevaría a cabo. El libro no era un objeto estático, sino un espacio vivo donde generaciones de lectores dejaban huellas de su aprendizaje.

22.7 La élite hudí y la política cultural del saber

La revuelta de Ibn Hūd no puede entenderse sin el papel que desempeñó la élite intelectual vinculada a su familia. Los hudíes promovieron el estudio, protegieron a los maestros y mantuvieron una intensa actividad libresca. En Murcia y en ciudades como Lorca y Orihuela, las bibliotecas familiares funcionaron como depósitos de memoria cultural que sobrevivieron a los cambios políticos. Este ambiente de alta cultura contribuyó decisivamente a la formación de Ibn Sabʿīn.

La élite hudí consideraba el conocimiento como un instrumento de autoridad moral y política. La presencia de filósofos, sufíes y juristas en su círculo de influencia permitía articular un proyecto de legitimación basado en la continuidad con la tradición intelectual del Levante. Ibn Sabʿīn, criado en este medio, heredó una visión del saber como elemento constitutivo del poder legítimo.

22.8 El valle de Ricote como espacio de síntesis espiritual escenario y

El valle de Ricote no operó como una causa automática en el pensamiento de Ibn Sabʿīn, sino que se constituyó en un escenario privilegiado y un catalizador simbólico dentro de la constelación intelectual del sureste. Su paisaje, articulado por montes, cuevas y los vestigios memorables de antiguos enclaves de retiro, ofrecía algo más que un simple refugio físico: proporcionaba un repertorio de imágenes, una topografía cargada de resonancias y una tradición local de soledad que resultaban

extraordinariamente afines a una búsqueda espiritual de radical interioridad.

La memoria difusa pero persistente sobre rábitas, ermitaños y hombres de vida solitaria que habitaban sus alturas —aunque a menudo mezclada con estratos legendarios— formaba parte de un imaginario espiritual disponible. Este imaginario no determinó el contenido de la doctrina sab'iniana, pero sí le ofreció un lenguaje geográfico y una legitimidad histórica con los que dialogar. Ibn Sab'īn no "recibió" pasivamente una influencia del paisaje; más bien, encontró en el valle el escenario simbólico y práctico ideal para encarnar y radicalizar su impulso hacia lo absoluto. Allí, la abstracción de la wahda podía traducirse en una experiencia concreta: el silencio de las sierras, el aislamiento de las cuevas y la inmensidad contemplativa se convertían en la puesta en escena tangible de su ontología unitaria.

De este modo, el valle funcionó como un punto de convergencia activa. Era a la vez un lugar de llegada para las corrientes de saber que, durante dos siglos, habían transitado las rutas desde Zaragoza y Valencia, y un espacio de laboratorio donde esas tradiciones podían ser fundidas y trascendidas. Lejos de ser un mero receptáculo pasivo, el valle de Ricote se presentó a Ibn Sab'īn como el contexto electivo donde una filosofía de la unidad podía dejar de ser una especulación para convertirse en una forma de habitar el mundo.

22.9 La Unidad Absoluta como culminación doctrinal

La doctrina de la Unidad Absoluta (al-waḥda al-muṭlaqa) representa la síntesis filosófica final de las tensiones que recorrieron el pensamiento del Levante andalusí. A diferencia de Avempace, para quien la unión con el Intelecto era la culminación de un ejercicio racional graduado, Ibn Sabʿīn propone una ontología en la que toda distinción entre lo divino y lo mundano se desvanece. Esta visión radical integra, superándolos, los elementos racionales, místicos y espirituales heredados de las tradiciones precedentes.

En este proceso de síntesis, el paisaje del valle de Ricote no actuó como una inspiración externa ni como un marco determinante, sino como el campo de experimentación existencial y el espejo simbólico donde la abstracción de la wahda podía adquirir densidad concreta. El valle, con su memoria de retiro y su geografía liminal, le ofreció a Ibn Sabʿīn el escenario simbólico y práctico ideal para encarnar y radicalizar su impulso hacia lo absoluto. Allí, la soledad y el silencio no eran meras circunstancias ambientales, sino condiciones activas que reflejaban y potenciaban el núcleo de su doctrina: la disolución de los límites en una totalidad indiferenciada.

La waḥda muṭlaqa trasciende, pues, la categoría de concepto filosófico para proponerse como una experiencia total. Y fue en el valle de Ricote donde esa experiencia encontró un hábitat resonante. La memoria persistente de solitarios anteriores y la propia configuración del territorio —con sus enclaves aislados y sus horizontes contemplativos— no "generaron" la idea, sino que proveyeron el lenguaje

físico y el contexto operativo para que Ibn Sabʿīn la tradujera de un plano especulativo a una vivencia practicable. Así, la unidad dejó de ser una proposición sobre el ser para convertirse en una modalidad de estar en el mundo, un modo de habitar que el valle hacía verosímil y tangible.

22.10 Manuscritos concretos en el horizonte intelectual sabʿiní

Entre los manuscritos que probablemente integraban el horizonte de Ibn Sabʿīn pueden mencionarse las copias parciales del *Tadbīr al-mutawahhīd*, transmitidas desde Zaragoza y Valencia; extractos de la *Metafísica* o del *De anima* de Aristóteles; compendios neoplatónicos que circulaban por Denia; y manuales sufíes breves de amplia difusión en Murcia. Muchos de estos textos contenían glosas escritas por lectores anteriores, lo que facilitaba su reinterpretación desde una perspectiva unitaria.

La lectura que Ibn Sabʿīn hizo de estos textos no fue pasiva. Los absorbió críticamente, los reescribió desde su propio horizonte espiritual y los integró en un sistema que superaba sus categorías originales. En este proceso, el valle de Ricote actuó como lugar donde se armonizaba una tradición textual con una experiencia espiritual.

22.11 Conclusión: el valle de Ricote como culminación y renovación

El camino que lleva a Ibn Sabʿīn no comienza con él, sino dos siglos antes, cuando Avempace pensaba en

Zaragoza la figura del solitario. Ese camino continúa en los scriptoria de Valencia, en los manuscritos que viajan por Denia, en las bibliotecas de la Murcia hudí y en los itinerarios de los sufíes que circulaban entre las montañas y las ciudades. El valle de Ricote representa la culminación de todo ese proceso: allí se unieron la razón y la experiencia, el libro y la interioridad, la tradición y la radicalidad.

En el valle, Ibn Sab'īn encontró no solo un refugio, sino un espejo que devolvía transformado el largo legado de su tradición. Por eso la Unidad Absoluta puede considerarse no solo la síntesis de su pensamiento, sino la síntesis final de la historia intelectual que, durante más de dos siglos, había unido Zaragoza, Valencia, Denia, Murcia y el valle de Ricote.

Esta reconstrucción no pretende sugerir un determinismo histórico lineal. La convergencia en Ibn Sab'īn de la herencia filosófica, el patrocinio hudí y el paisaje de Ricote es, en última instancia, un acontecimiento singular fruto de la genialidad personal. Sin embargo, sin ese ecosistema intelectual y espiritual preexistente —las redes de manuscritos, la memoria ascética del valle, la protección de la élite culta—, ni su formación habría sido posible, ni su doctrina hubiera encontrado un terreno tan fértil donde echar raíces y, desde allí, proyectar su sombra hasta Damasco. El Valle de Ricote no 'produjo' a Ibn Sab'īn; fue el crisel elegido y dotado de sentido por él para forjar la síntesis final de una tradición.



Figura 35. Ibn Sab'in en La Meca

22.11.1 Poema: El místico del valle de Ricote: Ibn Sab'in²⁷

1. Nacimiento en calma
En el valle de Ricote,
llegó un sabio a este mundo.
Trajo la paz consigo,
y siempre fue digno de ella.

2. Origen acomodado
Su familia era muy grande,
la riqueza llenaba la casa.
No hubo carencia ni penuria,
lejos del ruido y del bullicio.

3. El antepasado
¿Descendía de Mahoma?
¿O de sangre visigoda?
Las preguntas se alzaron
sobre quién debía ser.

4. Las primeras enseñanzas
En su aldea aprendió mucho,
de los sabios que le rodeaban.
El saber fue su gran herencia,
y en la piedra halló sosiego.

5. Ley y fe
Estudió la ley con rigor,
y las normas del texto sagrado.
Caminó por la senda del Corán,
sin quedar preso de nada.

6. El maestro sufi

²⁷ WESTERVELD, Govert (2025). Omwandelingen. Spiegelingen in de stroom. Filosofische Reflectie op het wateroppervlak. Traducción del poema holandés “De mysticus” (El místico).

Isaac fue su gran guía,
maestro del pensar profundo.
El saber brillaba como un rayo,
la sabiduría fue un gran don.

7. Hermandad juvenil
En su juventud fundó
un grupo de amigos del espíritu.
Buscaban la cima más alta,
siempre piadosos en su andar.

8. Hijo del caudillo
Hasan Ibn Hud estaba allí,
hijo de un gran guerrero.
Halló en él la esencia verdadera,
y eligió la vida de oración.

9. Viaje a Ceuta
Junto a su grupo de seguidores,
abandonó su propia tierra.
Escuchando el llamado sagrado,
hacia el lejano Marruecos.

10. La secta de los Sabīn
La gente lo llamó piadoso,
generoso y muy dotado.
Como la sombra de un árbol,
a todos dio alivio.

11. Matrimonio y retiro
Halló reposo en un convento,
se casó con una mujer rica.
No dio valor al dinero,
y permaneció fiel al silencio.

12. La carta del soberano
Federico envió con fuerza
preguntas al gran sabio.
Ibn Sabʿīn tuvo el dominio,
y respondió una y otra vez.

13. El emperador pregunta
Cuatro cuestiones del emperador,
sobre honda filosofía.
Ibn Sabʿīn se hizo más sabio,
y afianzó su fe.

14. Rechazo de los regalos
No quiso oro ni lujos,
rechazó todos los regalos.
Lo que el hombre ve en la tierra,
para él es solo polvo y castigo.

15. Habla Sicilia
En su libro quedó el relato,
respuestas dirigidas a Sicilia.
En un lenguaje claro y limpio,
sin falsas ilusiones.

16. Desterrado de la ciudad
Sus ideas eran libres,
y muchos las llamaron error.
Ceuta dejó de ser su hogar,
por su opinión firme y audaz.

17. Llegada a La Meca
Finalmente llegó allí,
a la Kaaba de la ciudad.
Donde trabajó en el cargo
que el emir le había dado.

18. Las treinta reglas

Cada noche antes del descanso,
leía treinta líneas del texto.
Buscando la dignidad suprema,
jamás vencido por la pereza.

19. También muchos enemigos
Muchos odiaron su rostro,
porque no caminaba con ellos.
Buscaba la luz interior,
no el mar común de los hombres.

20. Crítica al rito circular
Dar vueltas a la Kaaba como buey,
le parecía carente de sentido.
Libera el espíritu del ritual,
vuela al mundo místico.

21. Oración silenciosa
La jaculatoria vale más,
que girar en la arena.
Eso es lo que el corazón dice,
sabiduría de tierras lejanas.

22. El final se acerca
Cincuenta y tres años contaba,
su vida sobre la tierra.
Libera ahora el alma,
la muerte ya merece la pena.

23. Elección de la muerte
Algunos dicen: por su mano,
como en los antiguos griegos.
En la tierra sagrada de La Meca,
termina su filosofía.

24. Ver el rostro de Dios
Otros dicen: quiso estar,
cerca de Dios en la muerte.
En el resplandor blanco y azul,
su sabiduría permanece grande.

22.12 Epílogo poético: reflejos de la Unidad Absoluta en La Lionera de Blanca

Tras recorrer los itinerarios del pensamiento, los paisajes del valle y la red de manuscritos que configuraron la formación de Ibn Sab'īn, nos encontramos ante la experiencia viva de la waḥda muṭlaqa. Este capítulo ha mostrado cómo la convergencia de tradición filosófica, circulación de textos, protección de la élite culta y un paisaje cargado de memoria ascética permitió al sabio articular su visión de la Unidad Absoluta.

Sin embargo, más allá de la historia, los manuscritos y los itinerarios de los maestros, existe una dimensión que sólo puede captarse a través de la contemplación y del lenguaje poético. Es en esta frontera entre razón y sensibilidad donde La Lionera de Blanca encuentra su lugar: una obra que, inspirada por el valle de Ricote y por la vida del sabio, traduce en imágenes y versos la experiencia de totalidad y de disolución en la unidad.

El valle de Ricote, con sus sierras silenciosas, sus cuevas escondidas y la memoria de solitarios que lo habitaron, no sólo proporcionó un contexto material; ofreció un repertorio de símbolos y sensaciones que transformaron la abstracción filosófica en experiencia vivida. Allí, la soledad ya no era ausencia, sino

plenitud; el silencio, no vacío, sino resonancia de lo absoluto; la geografía, no un escenario neutro, sino un espejo donde Ibn Sabʿīn reconocía la unidad de lo divino y lo mundano.

El poema que sigue, inspirado en La Lionera de Blanca, busca trasladar al lector a esa experiencia inmediata. No se trata de un relato histórico ni de un comentario filosófico: es un intento de percibir, a través del lenguaje poético, la densidad de siglos de pensamiento, la profundidad del retiro espiritual y la intensidad de un mundo interior donde la Unidad Absoluta deja de ser un concepto para convertirse en forma de vida.

Así, la referencia a La Lionera de Blanca no es un adorno: funciona como puente entre la historia de Ibn Sabʿīn y la experiencia sensorial y poética del valle, conectando memoria, paisaje y sabiduría en un instante de percepción viva, donde la tradición intelectual y la creación poética se funden en un mismo horizonte de contemplación.

22.12.1 Poema: La Lionera de Blanca²⁸

1

Muy por encima del Segura,
alza su copa hacia el azul.
Fuerza pura de la natura,
brilla en el rocío sutil.

²⁸ WESTERVELD, Govert (2025). Omwandelingen. Spiegelingen in de stroom. Filosofische Reflectie op het wateroppervlak. Traducción del poema holandés “Almezboom” (La lionera).

2

Su tronco es gris y alisado,
como piel sana al mirar.
Entre hojas de verde claro,
sus raíces saben anclar.

3

En el calor de Blanca fiel,
regala sombra y sosiego.
Sin mancha alguna en su ser,
besada por sol y fuego.

4

Sus hojas, como dientes son,
ásperas, borde irregular.
Crece en tierras de calor,
aquí, en el mundo andalusí ancestral.

5

Las bayas se vuelven negras,
cuando el otoño llegó.
Sabor de rutas lejanas,
que al corazón consoló.

6

En cocinas de otros días,
su corteza fue medicina.
Consejo de sabia guía,
contra el dolor y la cólica fina.

7

Su savia trae curación,
detiene la sangre al fluir.
Sin temor ni vacilación,
al cuerpo sabe servir.

8

Niños salen a buscar
el hueso dentro del fruto.
Pequeñas balas al lanzar,
surcan el cielo absoluto.

9

Cortan cañas del carrizal,
rectas, huecas y finas.
Como flautas, dicen tal cual,
con soplo y risas infantiles.

10

El hueso va en el tirador,
impulsado con gran vigor.
Como jinete valedor,
vuela la semilla al clamor.

11

Madera para mangos y fusta,
flexible, fuerte y tenaz.
No se rinde al tiempo que ajusta,
da al vivir giro y paz.

12

Almez, árbol de la paz,
guardián junto al río fiel.
Gracias por la calma que das
y por tu sombra, noble y bella.



Figura 36. Lionera (*Celtis australis*)

23 Ibn Sab'īn y la Waḥda Muṭlaqa

23.1 Orígenes en Wādī Riqūṭ: Territorio, linaje y formación

Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr al-'Akkī al-Mursī, conocido como Ibn Sab'īn (614/1217–669/1271), nació en el valle de Ricote, región que en el siglo XIII comprendía también Ulea (Oleya), Negra-Blanca (Al-Darrāx), Ojós (Oxos), Abarán (Fauarān) y Villanueva de Segura (Asneta). La nisba al-Riqūṭī, documentada en fuentes como las de Ibn al-Khaṭīb y analizada por Stefan Lator, Vincent J. y Patrizia Spallino, confirma su arraigo territorial en este valle.

Su linaje, que se remontaba al Profeta Muḥammad a través de 'Alī ibn Abī Ṭālib, no constituía únicamente un título honorífico, sino una fuente de autoridad espiritual en un contexto marcado por el mesianismo. La formación de Ibn Sab'īn se desarrolló en un entorno de marcado sincretismo cultural y espiritual, donde convergían sufismo extremo, hermetismo islámico, neoplatonismo, cábala judía y teología cristiana. Este crisol intelectual, facilitado por la condición fronteriza del sureste andalusí, permitió la emergencia de una espiritualidad no ortodoxa, profundamente arraigada en las comunidades rurales de Wādī Riqūṭ.

23.2 La *Wahda Muṭlaqa*: Doctrina mística y crítica filosófica

El núcleo del pensamiento de Ibn Sabʿīn se articula en torno a la *Wahda Muṭlaqa* (Unidad Absoluta), una formulación extrema y ontológicamente radical del monismo místico. En esta doctrina, la identidad última entre lo divino y lo humano no es una metáfora espiritual ni una aproximación analógica, sino una afirmación ontológica: en el nivel supremo del ser no existe distinción real entre Creador y criatura. Sus *Rasāʾil* expresan esta idea con contundencia mediante fórmulas como: “El hombre es Dios, y Dios es el hombre”, una afirmación que debe entenderse dentro del marco de una experiencia mística no discursiva, no dentro del dogma teológico convencional.

Conviene matizar aquí la comparación inevitable con la *wahdat al-wujūd* de Ibn ʿArabī. Lejos de oponer frontalmente ambas perspectivas —y evitando simplificaciones que un especialista en Ibn ʿArabī con razón objetaría—, es más adecuado señalar que la diferencia entre ambos autores reside en la estructura conceptual y el énfasis, más que en una oposición doctrinal absoluta. Mientras Ibn ʿArabī mantiene en su cosmología la tensión dinámica entre la Unidad divina y la multiplicidad como modos de manifestación (*zuhūr*), Ibn Sabʿīn opta por una afirmación más desnuda y directa de la Unidad, prescindiendo de mediaciones ontológicas. Si en Ibn ʿArabī la distinción relativa entre Creador y criatura es un velo pedagógico que puede ser trascendido, en Ibn Sabʿīn esa distinción es, desde el inicio, un error categorial que el verdadero gnóstico debe superar.

Para Ibn Sabʿīn, la *Wahda Muṭlaqa* no era una construcción teórica, sino una experiencia vivida: un estado de conocimiento inmediato (*maʿrifa*) que trasciende textos, ritos y cualquier régimen normativo. El acceso a ese estado exigía una purificación radical del alma y una iluminación interior que no podía reducirse a la práctica exterior de la religión. Esta postura explica su conocida crítica a los *fuqahāʾ*, cuyo legalismo veía como incapaz de conducir al conocimiento esencial.

Su estilo literario, densamente simbólico y deliberadamente críptico —visible en obras como *Budd al-ʿArif* y *al-Sirr al-Asrār*— responde precisamente a ese horizonte iniciático. Ibn Sabʿīn escribe para iniciados, para lectores familiarizados no solo con la filosofía helénica y el neoplatonismo, sino también con corrientes esotéricas judías, cristianas e islámicas. Esta estrategia restringía su audiencia, pero garantizaba la profundidad hermética de la transmisión. A diferencia de los manuales sufíes destinados a la instrucción moral, sus textos funcionan como mapas codificados que presuponen un lector capaz de descifrar resonancias simbólicas y doctrinales.

La *Wahda Muṭlaqa* fue interpretada ya en su época como una doctrina audaz, incluso peligrosa, que colocaba a Ibn Sabʿīn en una posición polémica dentro del Islám occidental. Sin embargo, su radicalidad no debe entenderse como una negación del monoteísmo, sino como un intento de llevar el principio de la Unidad hasta sus últimas consecuencias metafísicas y existenciales. En este sentido, su pensamiento constituye uno de los puntos más altos —y a la vez más discutidos— del misticismo filosófico andalusí.

23.2.1 Nota crítica. Recepción de la Waḥda Muṭlaqa en Ricote y su compatibilidad con la mística mudéjar/morisca

La hipótesis de que elementos de la Waḥda Muṭlaqa de Ibn Sabʿīn encontraron eco en el Valle de Ricote debe plantearse con máxima prudencia metodológica. Hay, sin embargo, motivos razonables para hablar de una recepción indirecta y mediatizada, no de una adopción literal o público-doctrinal de la doctrina tal como aparece en las Rasā'il del autor. A continuación, se exponen las razones y los límites de esta afirmación.

Naturaleza esotérica de la doctrina

La Waḥda Muṭlaqa es, por definición, una enseñanza de tinte iniciático y restringido: su difusión textual y oral se daba en círculos cerrados. Esto explica dos cosas a la vez: por un lado, la posibilidad de que la filosofía de Ibn Sabʿīn llegara a micro-espacios (cortes locales, redes de patronazgo, cúpulas místicas); por otro, la ausencia de pruebas directas en archivos públicos y sermones oficiales. En consecuencia, la prueba de recepción en Ricote tendrá que construirse por indicios indirectos y convergentes, no por “citas en claro”.

Vías plausibles de transmisión

La difusión habría sido mediada por: (a) redes hudíes y de exilio (nómina de familias y patronazgos vinculados a Zaragoza–Murcia); (b) maestros sufíes itinerantes que pasaban por el sureste; (c) manuscritos y copistas surgidos en ámbitos cortesanos o privados; (d) prácticas ascéticas locales que podían incorporar conceptos de unidad. Estas

rutas son históricamente plausibles, pero cada una exige verificación documentaria (isnād, inventarios de bibliotecas privadas, colofones de códices).

Compatibilidad con la mística mudéjar/morisca: continuidades y límites

— Continuidades probables: en el plano pragmático y ritual, la Waḥda Muṭlaqa encaja con rasgos comprobables en la religiosidad mudéjar/morisca: centralidad de la experiencia interior, culto a santos y ermitaños, prácticas de visita (ziyāra/romería), uso de lugares liminales (cuevas, pasos) como focos devocionales, y persistencia de tradiciones curativas y talismanes. Tales prácticas pueden haber servido de receptáculo social para ciertas ideas monistas, aunque sin una formulación teológica explícita.

— Límites claros: la formulación teórica y polémica de Ibn Sabʿīn —que llega a declaraciones ontológicas extremas— habría chocado con esfuerzos de definición religiosa en contextos de supervisión cristiana; además, entre mudéjares y moriscos la práctica religiosa tendía a ser laxa y pragmática, a menudo orientada a la supervivencia identitaria, más que a la circulación de sofisticadas teorías metafísicas.

Efectos de la cristianización y la vigilancia institucional

Tras la conquista, cualquier formulación esotérica que pudiera ser interpretada como herética quedaba expuesta a mecanismos de censura, persecución o simple marginación. Por ello, es plausible que la recepción local de elementos de la Waḥda Muṭlaqa se produjera mediante encubrimiento, sincretismo o desplazamiento hacia el folclore (prácticas de curación, devociones a ermitas, etc.). La pérdida o disimulo de rastros textuales es, de hecho, una de las

razones por las que resulta difícil documentar la presencia explícita de la doctrina en Ricote.

Indicadores heurísticos para confirmar la recepción
Dado lo anterior, conviene orientar la investigación hacia señales indirectas y convergentes:

- Presencia de códices o fragmentos con colofones que muestren lecturas de Ibn Sabʿīn o de autores afines;
- Inventarios de bibliotecas mudéjares que incluyan obras místicas o herméticas;
- Toponimia, romerías y cultos a eremitas que mantengan prácticas compatibles con una espiritualidad unitiva;
- Testimonios de viajeros, crónicas o actas judiciales que aludan a prácticas esotéricas o a la existencia de “hombres santos” con fama de taumaturgia;
- Comparación con casos mejor documentados (por ejemplo, núcleos murcianos o almerienses) para evaluar paralelismos.

Conclusión sintética para la tesis

Es históricamente plausible que el Valle de Ricote recibiera, en forma atenuada y transformada, elementos de la Waḥda Muṭlaqa mediante redes locales y prácticas devocionales; pero no cabe afirmar una recepción textual y explícita sin pruebas directas. La hipótesis más verosímil es la de una incorporación funcional: ideas monistas que pervivieron en rituales, en la sacralización de lugares y en tradiciones orales, más que en una escuela doctrinal formal. Esta lectura permite conciliar la potencia intelectual de Ibn Sabʿīn con la naturaleza pragmática y resiliente de la religiosidad mudéjar/morisca.

23.3 Wādī Riqūṭ como laboratorio espiritual y político

El Valle de Ricote funcionó como un epicentro del misticismo no ortodoxo durante los siglos XII y XIII. Su aislamiento geográfico, marcado por sierras y recursos hídricos, favoreció el establecimiento de comunidades autosuficientes, libres del control de las élites urbanas y de la ortodoxia religiosa. En este entorno, la Waḥda Muṭlaqa se entrelazó con el mesianismo político asociado a la revuelta de Ibn Hūd (1228–1238), quien fue proclamado por profetas locales como el “Señor del Tiempo” destinado a restaurar el califato.

Ibn Sabʿīn, aunque no participó directamente en la rebelión, elaboró una doctrina que, por su radicalismo y carisma gnóstico, pudo funcionar como el fundamento ideológico natural de esta fusión entre espiritualidad radical y acción política. Su pensamiento legitimaba la idea de un poder carismático basado en la iluminación, no en la descendencia o la ley. Esta síntesis entre mística y política halló su prolongación institucional en la orden sufi Sabʿīniyya, fundada por el propio Ibn Sabʿīn y posteriormente liderada en Damasco por Badr al-Dīn al-Ḥasan ibn Hūd, nieto del rebelde murciano. Esta expansión transnacional —hacia Egipto, Siria y el Magreb— demuestra que Wādī Riqūṭ no fue un enclave periférico, sino un nodo de una red espiritual internacional.

23.4 Exilio, legado y proyección global

Tras la caída de Ibn Hūd y el avance de los reinos cristianos, Ibn Sabʿīn fue forzado al exilio. Se estableció en El Cairo, bajo la protección mameluca, donde su círculo atrajo a figuras de primer orden como ʿĀfiḥ al-Dīn al-Tilimsānī y Al-Kāshānī al-Fārghānī. En este contexto, sus obras — especialmente Budd al-ʿĀrif y las Rasāʾil al-Sabʿīn— circularon ampliamente por el Mediterráneo, influyendo en corrientes místicas desde el Magreb hasta Anatolia.

Ibn Khaldūn, en su Muqaddima, reconoce explícitamente la influencia del hermetismo en “un gran grupo del este de Al-Ándalus y del valle de Ricote”, confirmando la existencia de una tradición esotérica arraigada en la región. Pierre Guichard, por su parte, vincula esta corriente con formas de “violencia sagrada” y resistencia cultural frente a los poderes establecidos.

23.5 Conclusión: De Wādī Riqūṭ a Damasco. Un valle como generador de ortodoxias alternativas.

Ibn Sabʿīn no fue una figura aislada, sino la encarnación intelectual y el producto más refinado de Wādī Riqūṭ. Su doctrina, estilo, linaje y trayectoria reflejan las características de un territorio donde geografía, historia marginal y espiritualidad disidente se fusionaron para producir un pensamiento radical y universalista.

A través de Ibn Sab'īn, Wādī Riqūṭ trascendió su localismo para convertirse en un arquetipo y en un nodo activo de resistencia espiritual. Pero esta resistencia no fue solo simbólica; tuvo una consecuencia histórica y organizativa. La prueba definitiva es la extraordinaria trayectoria de su legado: la orden Sab'īniyya, fundada en torno a su doctrina, fue liderada en Damasco por Badr al-Dīn al-Ḥasan ibn Hūd, nieto del último gran rey hudí de Murcia. Este hecho singular cierra el círculo: el pensamiento radical surgido en el valle encontró su brazo institucional y dinástico en el exilio a través de la misma familia que había protegido la cultura disidente en el sureste peninsular.

El propio Ibn Sab'īn expresó la vocación interior de este camino en Budd al-ʿĀrif:

«Quien busca a Dios en el ruido de los hombres no lo encontrará; quien lo busca en sí mismo lo hallará en todas partes.»

Este ideal de retiro y autenticidad, surgido del silencio de las sierras de Ricote, no condujo al aislamiento, sino a una proyección global. El místico como rebelde y el sabio perifético se revelan, así, como agentes de una red transnacional que desafió, desde los márgenes geográficos e intelectuales, los centros de poder y las ortodoxias establecidas, dejando una huella que une para siempre el destino de un valle murciano con la historia del pensamiento islámico mediterráneo.

23.6 El valle donde Dios no tenía nombre

Tras el recorrido histórico, doctrinal y crítico por la figura de Ibn Sabʿīn y la formulación extrema de la Waḥda Muṭlaqa, resulta necesario un cambio de plano. La exposición precedente ha mostrado cómo una geografía concreta —Wādī Riqūṭ— pudo generar una espiritualidad radical que desbordó los marcos de la teología normativa y proyectó sus efectos mucho más allá de su espacio de origen. Sin embargo, aquello que en los tratados aparece como doctrina, en la experiencia vivida se manifestó como silencio, intuición y despojamiento del lenguaje.

El poema que sigue no pretende explicar ni sistematizar la Unidad Absoluta. Aspira, más bien, a sugerirla desde el lugar que la vio nacer: un valle retirado, una espiritualidad sin mediaciones, una conciencia para la cual Dios ya no podía ser nombrado sin fragmentarlo. En ese sentido, el texto poético funciona como eco y resonancia de una tradición mística que, como la de Ibn Sabʿīn, desconfiaba del discurso y buscaba en la interioridad —y en la naturaleza— la única vía legítima de conocimiento.

Desde el rigor del análisis histórico se pasa así a la densidad simbólica del poema, no como ornamento, sino como forma alternativa de decir aquello que, según el propio Ibn Sabʿīn, solo puede ser conocido cuando cesan las distinciones y el lenguaje se retira.

23.6.1.1 Poema: Jazmín²⁹

1

Reina de todas las flores,
verdadera joya del jardín.
Por su fragancia se la ensalza,
más de uno suspira por fin.

2

Crece al borde de los muros
y en huertos de vieja raíz.
Su flor es don que dura horas,
hasta los vientos sabe dormir.

3

El árbol suspira de gozo,
las hojas murmuran en paz.
El aire se llena de silencio,
todo es belleza sin más.

4

Desde siglos marcha al frente,
modelo vivo de la creación.
Brilla a menudo bajo la luna,
durante largas horas de contemplación.

5

Su aroma —tormenta de rosas—
hiere corazones, frágil flor.
Y aun despierta en la noche callada
una esperanza que nace otra vez, sin temor.

²⁹ WESTERVELD, Govert (2025). Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie in de Tuinen van Blanca. Traducción del poema holandés “Jazmijn” (Jazmín).

6

Hojas que lloran al alba temprana,
el alma gozó de su decir.
El viento dispersa las palabras
donde el deseo se dejó ir.

7

El perfume del jazmín al atardecer
es como el aroma de la mujer.
Bendice las almas, puras y fieles,
enciende sueños en el rocío al caer.

8

Flor velada bajo su manto,
para al jazmín representar.
Se asemeja a luna del alba
reposando en nubes de paz.

9

Blanca flor de inocencia intacta,
estrellas velan su estar.
Allí palpita la vida y el zumbido,
la floración corona el afán.

10

En jardines y vivas cercas,
las flores danzan al soplar.
Sus encantos saben seducir,
la dicha suele cegar.

11

Permanece siempre en la memoria,
breve es su ciclo anual.
Como eslabón de las noches,
eternamente sabrá quedar.

12

Jamás olvidado aquel primer mirar:
jazmín en la luz matinal.
Cortado, lo demás fue poso inerte,
la flor mostró su peso real.



Figura 37. Jazmín (*Jasminum officinale*)

24 Ibn Sabʿīn: El Referente Espiritual de los Solitarios del Valle de Ricote Bajo Ibn Hūd (1228–1238)

El breve pero crucial emirato de Ibn Hūd al-Ṭuḡlībī, proclamado en Murcia en 1228, desencadenó una profunda transformación sociopolítica y espiritual en al-Ándalus oriental. Tras el colapso almohade, la región experimentó un intenso periodo de fitna (confusión o guerra civil), caracterizado por un vacío institucional y una fragmentación territorial. El proyecto de Ibn Hūd se cimentó en la legitimación religiosa, basada en la ṣalāḥ (rectitud) y la reafirmación de la ortodoxia suní frente a la herejía almohade. Sin embargo, esta base ideológica fue insuficiente para sostener una estructura judicial (qāḍī) y teológica (faqīh) fuerte y coherente, generando una debilidad estructural que permitió que otras corrientes espirituales prosperaran.

En este clima de incertidumbre, donde las instituciones urbanas perdían autoridad, las zonas periféricas se convirtieron en el refugio idóneo para formas de espiritualidad alternativa. Valles aislados y de difícil acceso como el de Ricote, Cieza o Segura, con poblaciones de origen árabe (especialmente yemení, afines al proyecto hudí), se transformaron en santuarios para pequeños grupos de ascetas, contemplativos y círculos sufíes que buscaban una experiencia religiosa directa y sin los formalismos

legalistas de la ciudad. Es precisamente en este entorno creativo e inestable donde la figura del maestro Ibn Sab'īn (m. 1270) emerge como el candidato más firme para ser el referente doctrinal y espiritual de los llamados solitarios del valle de Ricote.

24.1 El Maestro Itinerante y Marginal: El Perfil de Ibn Sab'īn

Ibn Sab'īn encarnó un tipo de maestro que contrastaba radicalmente con los filósofos de corte como Averroes en Córdoba o Ibn Ṭufayl en Granada. Lejos de las bibliotecas de las grandes capitales, él fue un pensador itinerante y profundamente ascético, una figura que voluntariamente operaba al margen de los círculos de poder. Su vida fue una constante migración que lo llevó a establecerse y predicar en el corredor que rodea directamente la región del valle de Ricote: Murcia, Lorca, Cehegín, Segura, Almería y Denia.

Esta geografía compatible no es casual, pues refleja la naturaleza de su enseñanza:

-.Antiformalista: Era un crítico feroz de los juristas y teólogos ortodoxos (ulemas), a quienes acusaba de ser esclavos de la letra de la ley sin penetrar en la realidad de lo divino.

-.Carismático: Su autoridad no provenía de un nombramiento político o un título institucional, sino de su experiencia mística y de su capacidad para atraer a pequeños grupos de discípulos fieles que conformaban una ṭarīqa (camino o vía) informal, basada en el retiro y la contemplación extrema.

-.Rechazado: Su pensamiento acabó por condenarlo al ostracismo. Su posterior partida, primero a Ceuta y luego a Oriente (donde murió en La Meca), refuerza su imagen como un pensador rechazado por la ortodoxia del occidente islámico, una característica que lo hacía especialmente atractivo para cualquier grupo disidente.

El núcleo de su enseñanza era la *Wahda muṭlaqa* (la Unidad Absoluta), una doctrina que representaba el monismo metafísico más radical de la época. Para justificar la influencia de Ibn Sabʿīn en los solitarios del valle de Ricote, es imperativo diferenciar esta visión de su principal contemporáneo.

24.2 La Distinción Doctrinal: *Wahda muṭlaqa* e *Wahdat al-Wujūd*

La observación de Pierre Guichard sobre la presencia de una corriente mística extremista en el valle de Ricote obliga a afinar la distinción entre la doctrina de Ibn Sabʿīn y la formulación de Ibn ʿArabī, el gran místico murciano cuya *Wahdat al-wujūd* (Unidad del Ser) se convertiría en una referencia dominante en el sufismo posterior.

Ambas doctrinas comparten el núcleo ontológico: la Realidad última es Una. Sin embargo, difieren en el lenguaje, el método espiritual y la direccionalidad de la experiencia, más que en los objetivos finales.

En Ibn ʿArabī, la Unidad se expresa a través de una simbología cósmica expansiva, donde la multiplicidad creada manifiesta los nombres divinos. Su vía contempla a Dios en y a través de las formas, de modo que la experiencia espiritual puede desplegarse

tanto en el retiro (khalwa) como en la presencia activa dentro del mundo.

Ibn Sabʿīn, en cambio, emplea un lenguaje de negación absoluta (ʿadam, ilghāʾ, “anulación”): su Waḥda muṭlaqa orienta al adepto a atravesar o disolver la apariencia de lo múltiple para acceder a la Unidad desnuda, sin mediaciones simbólicas ni cosmológicas. Esta metodología de negación total — más que su metafísica en sí misma— sostiene un ascetismo de retirada radical, donde la anulación del yo y la ruptura con las formas sociales son pasos necesarios hacia la verdad.

En este marco, el misticismo documentado en el valle de Ricote —marcado por el retiro, la soledad y el despojamiento extremo— se ajusta mejor al vector negativo y disolutivo de la Waḥda muṭlaqa sabiniana que al enfoque integrador y cosmológico de Ibn ʿArabī. No significa una oposición doctrinal absoluta, sino dos modos diferentes de recorrer la Unidad: uno a través de las manifestaciones del ser, y el otro mediante su silenciosa anulación.

24.3 Ibn Sabʿīn como referente arquetípico y fuente doctrinal del retiro extremo

La ausencia de pruebas documentales que atribuyan a Ibn Sabʿīn un liderazgo directo sobre los solitarios del valle de Ricote no constituye un obstáculo interpretativo relevante. El marco adecuado no es el del liderazgo formal —categoría inaplicable a movimientos místicos periféricos del siglo XIII—, sino el del referente arquetípico y fuente doctrinal. Es

en este plano donde la figura de Ibn Sabʿīn emerge con claridad y solidez historiográfica.

1. Una doctrina capaz de explicar el retiro extremo

La práctica ascética documentada en Ricote —basada en la anulación del yo, el aislamiento radical y la renuncia a toda forma social— exige una formulación metafísica que niegue la multiplicidad y reduzca la realidad a la Unidad desnuda. En el occidente islámico, solo la Waḥda muṭlaqa de Ibn Sabʿīn ofrece un marco conceptual de esta naturaleza:

- niega la separación entre Creador y criatura,
- disuelve la ontología de las formas,
- y exige un vaciamiento absoluto del yo (ʿadam).

Esta coincidencia doctrinal no implica dirección orgánica, pero sí pertinencia explicativa: la Waḥda muṭlaqa es la única doctrina conocida que justifica coherentemente el tipo de retiro extremo practicado en el valle.

2. Ibn Sabʿīn como arquetipo del sabio marginal

En la crisis hudí y en la descomposición almohade, el modelo del sabio no se articuló alrededor de instituciones, sino de figuras liminales: maestros itinerantes, ascetas errantes, místicos perseguidos. Ibn Sabʿīn encarnó mejor que nadie este arquetipo:

- marginal respecto a los fuqahāʾ y al poder,
- poseedor de una gnosis intransigente,
- perseguido por su radicalidad,
- con discípulos dispersos por el ámbito valenciano-murciano.

El sabio que se retira de la sociedad para buscar la Unidad absoluta no necesitaba dirigir un movimiento para convertirse en su referente espiritual. Su figura, más que su presencia física, funcionaba como modelo imitado, polo de atracción doctrinal y arquetipo

legitimador para quienes buscaban la vía más extrema del ascetismo.



Figura 38. Geografía de la Unidad. La imagen condensa la hermenéutica aplicada al paisaje: el asceta, en su retiro extremo, se sitúa en el punto donde la verticalidad espiritual (la oración, la elevación) se funde con la verticalidad geográfica (el risco, el dominio visual del valle). En enclaves así, la práctica de la *Wahḍa Muṭlaqa* —la disolución en la Unidad absoluta— encontraba su escenario natural, transformando la montaña en un espacio de aniquilación del yo y de comunión con la totalidad del cosmos visible.

3. Recepción local: el arquetipo encarnado en Ricote
Los solitarios del valle de Ricote no requerían un líder administrativo, sino un marco conceptual y un modelo de realización espiritual. Ambas cosas las

proporcionaba Ibn Sab'īn. La conexión entre sus doctrinas y las prácticas del valle se explica no por una estructura jerárquica, sino por una afinidad espiritual profunda:

- su negación absoluta del mundo
- su énfasis en la aniquilación del yo
- su desconfianza hacia la sociedad y la ley
- su defensa del retiro como vía privilegiada

Estos elementos ofrecieron a Ricote un imaginario de legitimación y una identidad espiritual coherente. En un contexto donde la escritura es escasa y la transmisión es oral, ser referente es más importante que ser dirigente.

24.4 Ibn Hūd y el Marco Propicio

El emirato hudí (1228–1238) creó el entorno social y político perfecto para el florecimiento de este liderazgo informal:

- Vacío y Fragilidad: La ruptura con los almohades generó una desconfianza general hacia las instituciones urbanas, facilitando la búsqueda de una religiosidad pura y personal en la periferia.
- Territorio Fragmentado: Los valles aislados eran de difícil control para el poder central, otorgando una protección implícita a los ascetas siempre que no representaran una amenaza política directa.
- Circulación de Ideas: El flujo libre de maestros en un territorio en reconstrucción ideológica permitió que doctrinas radicales, como la Waḥda muṭlaqa, circularan con mayor facilidad.

El valle de Ricote, por su geografía, su memoria tribal hudí y su tradición de ascetismo, constituyó el

enclave ideal para que una comunidad de seguidores de Ibn Sabʿīn adoptara o desarrollara su visión absoluta de la unidad metafísica durante el periodo de mayor libertad espiritual.

24.5 Conclusión

El análisis histórico-filosófico permite formular con plena seguridad académica que la doctrina de Ibn Sabʿīn es la única que explica el misticismo radical de los solitarios del valle de Ricote en tiempos de Ibn Hūd. El análisis histórico-filosófico permite afirmar con un alto grado de certidumbre académica que la doctrina de Ibn Sabʿīn constituye el marco explicativo más coherente y probable para el misticismo radical de los solitarios del valle de Ricote en tiempos de Ibn Hūd.

Su presencia atestiguada en la región circundante, su estilo de vida marginal y, sobre todo, la adecuación extrema de su Waḥda muṭlaqa al perfil de un ascetismo radical, lo señalan como el probable referente espiritual de estos grupos, aunque la falta de una fuente directa impida afirmar un liderazgo formal.

Esta interpretación no solo enriquece el panorama histórico-filosófico del valle, sino que sitúa al Valle de Ricote no como un reducto periférico, sino como un punto focal que estuvo en el corazón de los debates intelectuales más avanzados y radicales del Mediterráneo occidental del siglo XIII.

24.6 Los solitarios de la Unidad

El capítulo precedente ha mostrado que la figura de Ibn Sabʿīn no debe entenderse como la de un dirigente visible ni como fundador de una comunidad formal en el valle de Ricote, sino como un referente espiritual arquetípico, cuya doctrina ofreció el único marco metafísico capaz de sostener una práctica de retiro extremo. En un tiempo de descomposición institucional y de fragilidad del poder —el breve emirato de Ibn Hūd—, la autoridad ya no emanaba de la ley ni de la ciudad, sino de la experiencia interior y de la coherencia radical entre vida y conocimiento.

Los solitarios del valle no dejaron tratados ni manifiestos. Su pensamiento no se expresó en textos, sino en gestos: el abandono del mundo, la elección de lugares elevados y marginales, el silencio como forma de saber. Precisamente por ello, la *Waḥda muṭlaqa* de Ibn Sabʿīn no actuó como doctrina explícita, sino como horizonte implícito: una concepción de la Unidad que hacía del retiro no una huida, sino la única vía legítima hacia lo real.

El poema que sigue se sitúa en ese espacio intermedio entre historia y experiencia. No describe una escuela ni una biografía, sino una forma de estar en el mundo —o, más exactamente, de retirarse de él— que solo puede comprenderse desde la anulación del yo y la búsqueda de la Unidad absoluta. Así, la palabra poética recoge aquello que la documentación no conserva: la voz silenciosa de quienes, en los riscos y barrancos del valle de Ricote, vivieron la mística radical como forma de conocimiento y como respuesta a un mundo en disolución.

24.6.1 Poema: Palmera³⁰

1

La palmera, árbol solitario,
se yergue noble en el paisaje.
Como un sueño alza su porte,
casi siempre sin compañaje.

2

Se orienta hacia los cielos,
asoma más allá de las nubes.
Lejos queda todo bullicio,
así su destino se escribe.

3

Cuando los vientos aúllan,
deja danzar libres sus palmas.
Nunca se esconde ni cede:
dignidad y orgullo la guardan.

4

Maestra en conservar
y en el arte de dar la vida.
Desea salvar toda existencia,
jamás renuncia a su misión cumplida.

5

Sus raíces profundas rastrean
venas de agua en el desierto.
Sin reposo, ni aun en rincones,
halla siempre lo que es cierto.

³⁰ WESTERVELD, Govert (2025). In de Schaduw van de Citroenbomen in Blanca. Filosofische Poëzie uit de Ricote vallei. Traducción del poema holandés “Palmboom” (Palmera).

6

Derrama agua en abundancia,
su tronco es depósito fiel.
Para todos será mañana
fuente viva, dique interior también.

7

Las hojas a veces sudan
humedad que enfría el aire.
Parece agua en camino,
y la tierra sedienta suspira y se abre.

8

Palmera que gotea y es acariciada,
como un beso al rostro del cielo.
Su tronco, pulido y brillante,
recoge la luz suave del alba en silencio.

9

Su murmullo claro es leve
y se acerca poco a poco.
Juega con el ánimo y aguarda,
como en un sueño cambia el foco.

10

Pasa como pasa una mujer:
sin prisa, sin imponer razón.
Con mirada tibia y libre,
y un alma que respira compasión.

11

Habla siempre con el viento,
inclinándose en hondos gestos.
Guarda su secreto benigno,
las sombras parecen aplausos discretos.

12

Tronco célebre por sus dones,
como mujer esbelta y erguida.
Hojas cual largos vestidos
ondulan en el rocío de la aurora encendida.

13

Sierva que no conoce el lamento,
apaga la sed con su fruto dulce.
De sus cabellos brota el rocío
cuando el sol, feroz, al mundo pulse.

14

Da sombra al rostro alzado,
refugio al que sufre y espera.
Otorga una paz profunda
cuando el aire arde y desespera.

15

Los hortelanos avanzan serenos,
cosechando lágrimas densas.
Entre risas y cantos
disuelven temores y ofensas.

16

Don que desciende de lo alto
tras un deseo prolongado.
Sabor de miel en la sequía,
por el éxtasis arrebatado.

17

Obra prodigios en la boca:
dátiles de ternura sagrada.
Acarician lengua y cuerpo,
su placer nunca yerra, siempre agrada.

18

Crece atravesando la aridez
sin queja ni resistencia.
Modelo puro de fortaleza,
arraigada en la arena con paciencia.

19

Fertilidad sin medida:
los dátiles llaman desde el ramaje.
El amor brota en almas jóvenes
bajo palmas sin pudor ni blindaje.

20

A la sombra de su copa
los amantes buscan consuelo.
Comparten un mismo sueño
donde juega el silencio más pleno.

21

Da sin jamás pedir nada:
sombra, fruto y vigor.
La esperanza persiste en días secos,
callada, presente, suave como un rumor.



Figura 39. Palmera (*Phoenix dactylifera*)

25 Al-Hasan Ibn 'Adud Al-dawla Ibn Hud Al-Gudami:

25.1 Linaje Real, Identificación Historiográfica y Formación Intelectual

Las fuentes árabes del siglo XIII–XIV mencionan a dos figuras estrechamente relacionadas con el linaje hudí y el sufismo extremo, cuyos perfiles —por coincidencia de nombre, cronología y rasgos biográficos— se superponen hasta el punto de que la mayoría de los especialistas consideran muy probable que se trate de una misma persona:

-.Badr al-Dīn al-Ḥasan ibn Hūd, nieto del rey Ibn Hūd al-Mutawwakil, emir y líder espiritual de un círculo sab'íní en Damasco;

-.Al-Ḥasan Ibn 'Adud al-Dawla Ibn Hūd al-Gudamī, el asceta radical descrito por al-Ṣafadī, célebre por sus estados extáticos, excentricidades místicas y devoción absoluta, enterrado en Jabal Qāsiūn.

La crítica moderna tiende a identificarlos como un único personaje, dada la perfecta coincidencia de fechas (633–697 H / 1235–1298 d.C.), la continuidad del linaje, el prestigio intelectual y la presencia documentada en los mismos espacios sufíes de Damasco. No obstante, como las fuentes no lo declaran explícitamente, lo más riguroso es presentar esta identificación como una hipótesis altamente plausible que este capítulo adopta, señalando que su doble perfil (príncipe y místico extremo) puede

proceder precisamente de dos tradiciones narrativas diferentes sobre un mismo individuo.

Linaje y Formación Intelectual

Aceptada esta identificación, Al-Ḥasan Ibn ‘Adud al-Dawla Ibn Hūd aparece como un caso singular dentro del sufismo tardío:

un príncipe aragonés-andalusí, descendiente directo de los reyes hudíes de Zaragoza, que abandona el horizonte del poder dinástico para adentrarse en un camino de ascesis radical y metafísica extrema.

Su linaje le garantizó acceso a una educación excepcional. Los Banu Hūd habían cultivado, durante generaciones, un ambiente donde:

- la matemática,
- la filosofía aristotélica,
- la medicina,
- y la poesía

se integraban como elementos naturales del gobierno y del refinamiento cortesano.

En su entorno intelectual destacan figuras como:

al-Mu’taman Ibn Hūd, su antepasado, cuyo tratado matemático al-Istiḳṣā’ influyó en la tradición científica posterior y fue citado en ámbitos judíos y musulmanes; su padre, gobernador de Murcia, que mantuvo estrecha relación con los círculos eruditos locales.

Con esta formación y este trasfondo, Ibn Hūd no era un asceta ignorante, sino un místico que articuló su práctica extrema sobre bases conceptuales sólidas. Su tránsito desde la élite política hacia el sufismo profundo explica tanto su autoridad entre los discípulos sab’iníes como la fascinación posterior de los cronistas orientales.

25.2 Renuncia al Mundo: De Príncipe a Asceta

A pesar de su posición privilegiada, Ibn Hūd eligió la renuncia mundana y abrazó un sufismo de corte monista extremo, caracterizado por prácticas de desapego absoluto y retiro prolongado. Según al-Šafadī, se sometió a ejercicios ascéticos tan intensos que lo sumían en estados de sukr (embriaguez espiritual), hasta el punto de perder, al menos en el relato hagiográfico, toda conciencia de sí mismo y del mundo material.

Su formación en medicina, filosofía y poesía ascética (zuhdiyyāt al-šūfiyya) le permitió integrar estas disciplinas en un marco espiritual personal. Aunque no poseemos pruebas directas de que hubiera estudiado los textos de Ibn Sabʿīn ni de que perteneciera formalmente a su círculo, algunas características de su experiencia —en especial la búsqueda de la aniquilación radical del yo (ʿadam)— resultan coherentes con el ambiente doctrinal que había florecido en el sureste andalusí durante el siglo XIII.

Más que afirmar una dependencia textual o una filiación directa, lo más prudente es señalar que:

- la intensidad de su ascesis,
- la orientación hacia la negación ontológica de la multiplicidad,
- y su perfil de príncipe marginado en busca de una verdad absoluta

lo sitúan en una órbita que es compatible con ciertos planteamientos sabʿiníes. Sus experiencias, descritas en un lenguaje que a veces recuerda a Ibn ʿArabī,

parecen reflejar —en su radicalismo práctico más que en una doctrina explícita— afinidades con la sensibilidad espiritual dominante en el entorno sabʿíní del Levante peninsular, sin que ello implique una relación directa demostrable con Ibn Sabʿīn.

25.3 Prácticas Extremas y Signos Exteriores de Aniquilación

Los biógrafos describen un ascetismo de intensidad excepcional, caracterizado por conductas que interpretaban como signos exteriores (ishārāt) de su estado de disolución interior. Al-Şafadī transmite varias escenas en las que Ibn Hūd aparece completamente absorbido por la contemplación:

- Distracción mística: caminaba con la mirada fija y un dedo levantado, gesto entendido como indicación de concentración absoluta en la Unidad.
- Indiferencia al peligro: durante uno de sus retiros cayó en un pozo excavado en su camino y salió de él sin mostrar dolor ni sobresalto, como si el cuerpo hubiese dejado de tener peso para su conciencia.
- Austeridad vestimentaria: vestía una simple gorra de cráneo y un hábito semejante al de ciertos ascetas orientales, expresión de su renuncia voluntaria a todo signo de rango social.

Estas conductas no deben interpretarse como excentricidades, sino como manifestaciones ritualizadas y públicas de su proceso de aniquilación del yo (fanāʾ), tal como lo entendían las tradiciones sufíes del siglo XIII. Aunque las fuentes no permiten atribuir las con certeza a una escuela concreta, sí reflejan un tipo de práctica asociada a corrientes

monistas estrictas, centradas en la negación del yo y del mundo fenoménico.

Más que un aristócrata retirado, Ibn Hūd aparece en las crónicas como alguien que convirtió su vida cotidiana en una experiencia continua de desapego radical, donde cada gesto corporal funcionaba como expresión visible de su camino interior.

25.4 Interacción con la Comunidad Judía y el Incidente de Damasco

Las fuentes, en particular la biografía de al-Şafadī, presentan a Ibn Hud como una figura que trascendía los límites confesionales en su búsqueda de la verdad universal. Su interés por el diálogo interreligioso se manifestó en el estudio de la Guía de los Perplejos de Maimónides, un texto que, según los relatos, consultó para entablar debates filosóficos con eruditos rabinos en Damasco. Este acercamiento intelectual, más que una conversión proselitista, parece responder a su visión de una gnosis (maʿrifa) que subyacería a todas las tradiciones reveladas.

El episodio más revelador de su vida pública en Damasco —y mejor documentado— es el incidente narrado por al-Şafadī, en el que Ibn Hud, tras ser embriagado por detractores y exhibido en estado de inconsciencia, fue vindicado como santo por la intervención del walī (gobernador) local. Este suceso ilustra la tensión entre su universalismo místico desafiante y las estructuras sociales de una comunidad religiosa cerrada, al tiempo que subraya el carisma ambiguo de un asceta cuyas prácticas extremas podían generar tanto devoción como incomprensión y hostilidad.

Aunque este perfil de místico liminar y polemista se asocia a menudo con la radicalidad del ambiente espiritual del sureste peninsular, es prudente evitar una atribución doctrinal directa. Su interacción con la comunidad judía y el incidente de Damasco reflejan, ante todo, el modo de actuar de un asceta carismático e independiente cuyas búsquedas, si bien son coherentes con la atmósfera intelectual del Valle de Ricote, no están formalmente adscritas a una escuela concreta en las fuentes que nos han llegado.

25.5 Exilio y Legado en Damasco

Tras abandonar al-Ándalus, Ibn Hud completó la peregrinación a La Meca y visitó centros espirituales en Yemen antes de establecerse definitivamente en Damasco. Allí, su reputación de príncipe-asceta y su profundidad mística le permitieron congregar a un círculo influyente de discípulos, entre los que destacaron figuras como el médico 'Afif 'Imrān y el erudito Sa'īd al-Maghribī. Su autoridad era de naturaleza espiritual y carismática, no institucional.

Su muerte en el año 697 H/1298 d.C. fue tan singular como su vida. Según las crónicas, solo el cadí Badr al-Dīn ibn Jamā'a se atrevió a officiar las oraciones fúnebres sobre su cuerpo, siendo enterrado en la ladera del monte Qāsiyūn, un lugar de gran significado simbólico para la espiritualidad sufi de la ciudad.

Este final consagratorio en Oriente no debe leerse como una "consolidación" del Valle de Ricote como nodo central, sino más bien como la culminación simbólica de un proceso de diáspora espiritual. La

trayectoria de Ibn Hud —desde el Levante andalusí hasta el santuario damasceno— reforzó simbólicamente el vínculo entre la tradición ascética y monista que germinó en valles como el de Ricote y los circuitos intelectuales del Oriente islámico. Su legado, por tanto, es el de un puente humano: un personaje que, con su vida y su muerte, materializó la conexión entre el misticismo radical del sureste peninsular y los cenáculos sufíes del Mediterráneo oriental.

25.6 Doctrina y Síntesis Mística: Entre el Lenguaje de la Unidad y la Práctica de la Aniquilación

La figura de Ibn Hud representa una síntesis personal y práctica de las corrientes monistas que impregnaban el Levante andalusí. Su camino místico se articuló en tres niveles entrelazados:

-Expresión del Monismo Absoluto: En sus momentos de éxtasis, llegó a pronunciar la fórmula extática "Anā al-Ḥaqq" ("Yo soy la Verdad"), empleando el mismo lenguaje audaz utilizado por al-Ḥallāy y popularizado por Ibn 'Arabī. Este uso muestra su inmersión en el léxico compartido de la mística unitaria.

-Instrumentalización del Saber Filosófico: Lejos de rechazar la racionalidad, utilizó la lógica aristotélica y las categorías neoplatónicas como herramientas para describir y comunicar estados contemplativos inefables, como la "contemplación prolongada del sol", tratando de dar un armazón conceptual a experiencias que transcendían lo discursivo.

-Poesía como Testimonio de la Disolución: Sus versos ascéticos (zuhdiyyāt) funcionan como un

diario lírico de su viaje interior, donde el éxtasis y el dolor de la aniquilación se funden.

La clave para interpretar su síntesis está en distinguir entre lenguaje y praxis. Mientras que su vocabulario podía tomar prestadas fórmulas de la *Wahdat al-Wujūd*, la orientación última de su práctica ascética —caracterizada por la búsqueda sistemática de la aniquilación del yo (*fanā'*) y la negación radical del mundo— se alinea de manera mucho más estrecha con el vector disolutivo y negador de la *Wahda Muṭlaqa* asociada al ambiente *sab'iní*. Por ello, Ibn Hud no fue un teórico doctrinal, sino un ejemplo vivo de cómo un místico podía operar en el cruce de estas tradiciones, utilizando todos los recursos a su alcance (lingüísticos, filosóficos, poéticos) para expresar una experiencia que, en su núcleo, apuntaba hacia la aniquilación pura.

25.7 Conclusión: Ibn Hud, El Último Gran Hud

Ibn Hud representa la paradoja viviente de la aristocracia espiritual: un príncipe que renunció al poder para reinar en los corazones de los místicos; un erudito que utilizó la filosofía para trascenderla; un murciano que convirtió Damasco en eco del Valle de Ricote. Su vida demuestra que el Valle de Ricote no fue solo un refugio de sufís como Ibn Sab'īn, sino un crisol de aristocracia espiritual y aniquilación mística, donde la sangre real y la luz mística se confunden en una sola realidad.

25.8 El príncipe que se disolvió en la Unidad

Tras el recorrido historiográfico y doctrinal de este capítulo, la figura de Al-Ḥasan Ibn ‘Adud al-Dawla Ibn Hūd queda delineada no solo como un personaje histórico, sino como una experiencia espiritual encarnada. Su vida, atravesada por la renuncia, el exilio y la aniquilación del yo, no se deja apresar del todo por el discurso analítico ni por la clasificación doctrinal. Allí donde las fuentes callan o se fragmentan, la poesía ofrece un registro distinto: no explicativo, sino evocador.

El poema que sigue no pretende reconstruir hechos ni añadir datos, sino traducir en lenguaje simbólico y rítmico aquello que el capítulo ha expuesto en términos históricos y conceptuales: la tensión entre linaje y disolución, entre saber y silencio, entre Oriente y el Valle de Ricote. La voz poética se sitúa, así, en continuidad con la práctica misma de Ibn Hūd, para quien la palabra —cuando alcanzaba su límite— dejaba de describir y comenzaba a señalar.

25.8.1 Poema: Pera³¹

1

La pera fue una aparición,
Pyrus communis por nombre.
Símbolo fino de distinción,
acrecentó su fama noble.

2

El árbol fue injertado en membrillo,
también en espino albar.
La cosecha creció al instante,
y con ella el arte de cultivar.

3

Muchas fueron sus variedades,
cada una con sabor distinto.
Peras que invitan al mordisco:
Al-Ándalus suspira extinto.

4

En el jardín, el peral sonríe
con blancos dientes de flor.
Esconde perlas con pudor
bajo hojas, lejos del rumor.

5

La flor, de breve florecer,
es símbolo fiel de la juventud.
Belleza unida a lo pasajero:
vida, virtud y fugaz plenitud.

³¹ WESTERVELD, Govert (2025). Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren. Traducción del poema holandés “Peer” (Pera).

6

Florece en el rocío del alba,
su aroma se expande y seduce.
Evoca amores azules, lejanos,
como fruto maduro que no se reduce.

7

Bajo las ramas del árbol,
el deseo se entrelaza.
Los frutos brillan sin recato,
sonido de amor y de heridas que pasan.

8

Su fruto colgante y maduro
recuerda a un sueño, a un cuerpo.
Imagen del amado que huye,
sin sombra alguna de pudor ni reproche.

9

Contemplar su exuberancia
es caer en la tentación del huerto.
Su forma delata dignidad
y merece honor pleno y cierto.

10

En la sombra del árbol hay libertad,
susurra allí la brisa leve.
Eco de su ternura queda
cuando los frutos caen, justos y breves.

11

Cuelga la fruta en el aire,
pesada de dulce plenitud.
El viento la deja caer,
y el suspiro honra su quietud.

12

De sabor intensamente dulce,
conocida en platos de carne.
El jarabe cumple su oficio:
salsa que la lengua agradece.

13

Manzanas, membrillos y peras
sirven para hacer jarabes.
El agua gobierna entonces,
diluida en bebidas amables.

14

Según la antigua teoría humoral,
se pensaba en su poder refrescante.
Contra la fiebre, una y otra vez,
fue remedio constante.

15

La pera es suave al estómago,
favorece la digestión.
Refresca hoy el hígado
como antídoto y protección.

16

Desde la flor hasta la fuerza suave,
una dulzura que no se extingue jamás.
Ciclo que la naturaleza guarda
en el ser humano que la sabrá preservar.



Figura 40. Peral (*Pyrus communis*)

26 Apéndice

Sobre el Autor

Una Trayectoria Vital en Palabras, Tiempo y Significado

El autor vive según una clara brújula interior. Su enfoque de la vida se caracteriza por la calma, la reflexión y un fuerte enfoque en objetivos a largo plazo. No busca reconocimiento inmediato ni aplauso, sino significado y permanencia. Su poesía no surge de repente, sino de un proceso de silencio, observación y pensamiento consciente. En su metodología subyace una profunda conexión con Al-Andalus, un mundo en gran parte desaparecido, cuyos ecos aún resuenan en sus palabras.

Su visión de la vida se refleja en su enfoque del arte y la ciencia: paciente, meditativa y con respeto por el tiempo necesario para crear algo de verdadero valor.

Su Camino hacia la Innovación

En el juego de damas ideó variantes que los grandes maestros rechazaron. A pesar de ello, siguió creyendo en su visión y se atrevió a seguir su propio camino. Como emprendedor y pensador, el autor es conocido por su enfoque original. Decidió pensar fuera de los patrones establecidos, lo cual le llevó a menudo a entrar en conflicto con opiniones arraigadas.

En el ámbito empresarial supo transformar ideas en práctica. Junto a profesores universitarios desarrolló productos nuevos para el mercado internacional. Fue coaccionista de una empresa en la que la innovación

era fundamental. Allí combinó conocimientos técnicos con visión estratégica, introduciendo nuevas aplicaciones de ingredientes activos en otros mercados — un enfoque que resultó repetidamente exitoso.

Esa empresa fue posteriormente vendida a una multinacional. Entonces comenzó a trabajar por cuenta propia y fundó, junto con dos químicos de dicha empresa, una nueva sección de extractos dentro de otra compañía. Los productos y proyectos tuvieron tanto éxito que esta firma también fue adquirida por una multinacional extranjera.

Además, jugó un papel clave en la transformación de una empresa dedicada a las hierbas medicinales en una firma especializada en derivados del limón, con clientes en todo el mundo. Esta empresa tuvo tanto éxito que durante la crisis económica de 2008 pudo incluso expandir sus instalaciones y terrenos, mientras muchas otras empresas reducían su tamaño o desaparecían por completo.

Su capacidad para reconocer patrones, reformular ideas y pensar de forma innovadora le convirtió en un pionero en múltiples disciplinas.

Idioma y Conocimiento como Llaves al Éxito

El idioma siempre ha tenido un papel clave para el autor. Sabe expresarse en múltiples lenguas y las utiliza no solo como medio de comunicación, sino también como herramienta de comprensión y creatividad. Su interés por el español surgió temprano, cuando visitó Blanca por primera vez en 1969. Más tarde, este interés se convirtió en una parte esencial de su vida y trabajo.

Además, ha estudiado durante años en múltiples campos: contabilidad, química, botánica, fitoquímica, marketing e historia. Esta amplia base de conocimiento le dio la posibilidad de pensar de forma innovadora y abordar problemas complejos desde múltiples ángulos. La combinación de disciplinas le hizo único en su manera de pensar y actuar.

Su estudio de patentes y literatura científica sobre componentes activos para las industrias farmacéutica, alimentaria y de aromas contribuyó a su habilidad para redescubrir ideas y aplicarlas en nuevos contextos — un método que dio frutos en múltiples ocasiones.

Por Qué Seguir Adelante, Aunque Nadie Escuche
El autor es alguien que trabaja sin prisa ni presión externa. Se enfoca en metas duraderas y cree en el valor de su trabajo, incluso cuando otros aún no lo perciben. Su carácter se define por la perseverancia, la introspección y una marcada independencia de pensamiento.

Cuando comenzó a escribir sobre Blanca, prácticamente no existía material disponible. Se tomó el tiempo necesario para elaborar un libro extenso de mil páginas con la colaboración de la Universidad de Murcia. Lo que en su momento fue visto como una elección excéntrica, terminó convirtiéndose en un importante documento histórico.

No busca popularidad ni validación social. Su motivación viene del interior. Su objetivo no es el presente, sino el futuro — personas que dentro de cincuenta años lean aquello que hoy recibe poca atención.

Quien lee su obra entra en contacto con una mente que no sigue modas ni comodidades, sino pasión, conocimiento y una profunda conexión con las palabras, el paisaje y el tiempo.

Una Obra Incansable

El autor es uno de los escritores más productivos en su campo. Hasta la fecha ha escrito más de 300 libros, muchos de ellos centrados en la región de Murcia y el pueblo de Blanca. Al menos cien de ellos están dedicados a la historia, cultura y geografía de Blanca. Los datos exactos se actualizan constantemente, enriquecidos con nuevos estudios y publicaciones.

Sus obras no son solo informativas, sino también ricas artística e intelectualmente. Combinan hechos, interpretaciones y observaciones personales, mostrando un compromiso profundo con el lugar donde reside desde hace más de medio siglo.

Hipótesis Históricas y Conexiones

Además de su labor como historiador de Blanca y poeta, el autor también es un apasionado investigador del juego de damas. Fue campeón juvenil de los Países Bajos en 1963 y actualmente es uno de los historiadores oficiales de la Federación Mundial del Juego de Damas (FMJD).

Su trayectoria como jugador de damas forjó una intuición estratégica que, unida a décadas de investigación histórica, le permite vislumbrar conexiones donde otros solo ven vacíos documentales. Esta capacidad —que nace de reconocer patrones en el tablero y trasladarlos al archivo— le impulsa a formular hipótesis audaces en periodos oscuros de la historia. Cuando los documentos callan, su intuición teje puentes entre hechos dispersos,

convirtiendo indicios fragmentados en narrativas coherentes. No busca sustituir la evidencia, sino abrir caminos para que futuros hallazgos confirmen o corrijan estas visiones. Así, cada hipótesis es una jugada calculada: un movimiento que anticipa verdades aún no escritas.

Una de sus primeras hipótesis data de 1992. Planteó que la reina Isabel la Católica no solo era poderosa políticamente, sino que también podía ser vista simbólicamente como la “dama fuerte” en el tablero de ajedrez de su época — una metáfora que posteriormente sería adoptada por otros. En 2004, el historiador del ajedrez José Antonio Garzón Roger confirmó esta hipótesis mediante investigación documental.

En 2004, el autor también propuso que Antonio de Torquemada no pudo haber sido el autor del primer libro de damas en español en 1547, como generalmente se afirma (a menudo por historiadores que se copian entre sí sin verificar las fuentes). Según él, dicha obra debería atribuirse a Juan de Timoneda. Años más tarde, en 2010, José Antonio Garzón Roger verificó documentalmente que los textos del libro de 1547 efectivamente pertenecían a Juan de Timoneda, un humanista más acorde con el ambiente intelectual de la época.

Esta corrección en la historiografía demuestra cómo el autor trabaja con rigor y está dispuesto a ir contra la corriente si es necesario para sacar a la luz la verdad histórica.

Historia Literaria y Estilometría

Tras años de estudio y con ayuda de un programa de atribución de autoría o estilometría, el autor logró

demostrar que Gonzalo Fernández de Oviedo probablemente fue uno de los coautores del famoso libro "La Celestina" (1499). Esta hipótesis la ha formulado en varias de sus obras.

La hipótesis ha sido registrada en ciertos círculos académicos, aunque con cierta reserva. A pesar de que sus libros son fácilmente accesibles a través de archivos digitales públicos como archive.org, el mundo académico sigue siendo en gran medida un circuito cerrado en el que difícilmente se reconoce la investigación independiente. En algunos casos, incluso investigaciones relevantes de prestigiosos académicos no se mencionan en tesis o publicaciones recientes, lo que revela una limitada circulación de ideas fuera de los muros universitarios.

Pese a ello, el autor fundamenta sus análisis en una investigación rigurosa, comparaciones lingüísticas y documentación histórica. Su trabajo sí es valorado en determinados círculos y ha logrado posicionarse como experto en los moriscos, tal y como demuestra su reconocimiento por parte de diversas universidades españolas.

Reconocimiento Académico y Labor Hispanística

Desde 2005, el autor es miembro de la Asociación Internacional de Hispanistas y de la Asociación de Hispanistas del Benelux. Trabaja de forma independiente, pero sus contribuciones han sido reconocidas en entornos académicos.

En 2005 publicó el libro "Blanca, El Ricote de Don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613–1654", con prólogo del Prof. Dr. Francisco Márquez Villanueva de la Universidad de Harvard (EE.UU.). Este volumen de 1004 páginas condujo a

su nombramiento como Académico Correspondiente de la Real Academia Alfonso X el Sabio en Murcia.

En esta obra demostró, con ayuda de tradiciones familiares y árboles genealógicos, que muchos de los moriscos expulsados de Blanca en 1613 regresaron posteriormente, mientras otros se asentaron en otros pueblos de la Vega del Valle de Ricote o en distintas localidades de España. Esta investigación constituye una contribución fundamental a la historia demográfica y cultural de la región.

Lo Que Es Posible Fuera de las Estructuras Académicas Tradicionales

La obra del autor muestra lo que es posible fuera de las estructuras académicas convencionales. Sus largos años de colaboración con profesores y catedráticos en España — especialmente durante el desarrollo de extractos cítricos — le dieron acceso a métodos científicos y comprensión del funcionamiento universitario. Sabe bien de qué habla cuando destaca que los investigadores independientes suelen tener espacio para abordar cuestiones desde perspectivas novedosas, fuera de interpretaciones establecidas o expectativas académicas.

Como dijo un colega y amigo: “Fuera de la universidad quizás seas menos visible, pero precisamente por eso también más libre”. Esa libertad, el autor la ha usado para reconocer patrones que otros dejaron pasar, y para establecer conexiones entre poesía, historia, lengua e identidad.

Antes tenía interés en el reconocimiento académico. Hoy ya no. A sus años, prefiere seguir escribiendo y profundizando en su investigación, sin malgastar tiempo en conferencias o ceremonias académicas.

Sabe por experiencia cuán valiosa puede ser la colaboración con catedráticos y profesores — algo que aprendió en casi treinta años de cooperación científica en España. Pero ahora prefiere trabajar solo, sin presión institucional. Permanece crítico, curioso y fiel a su independencia intelectual.

En el pasado obtuvo un doctorado (Doctor of Business Administration) en Columbia Southern University, pero nunca lo usa. Las titulaciones españolas le parecen más adecuadas, y otorga mayor valor al contenido que a las formalidades. Su propósito no es impresionar, sino dejar huella: pensamientos, libros, ideas — algo que perdure, aunque sea leído mucho tiempo después.

Uno de sus últimos trabajos, concluido en 2025 bajo el título *«Del error cronológico a la relectura histórica: El granero fortificado de Aldarache como testimonio del poder almorávide en el Valle de Ricote (1091–1147)»*, fue escrito con la paciencia de quien sabe que la historia no se apresura: con el rigor del erudito, la mirada del poeta y el silencio del que ha escuchado siglos.

A sus casi 79 años, el autor ha elegido no presentarlo ante tribunales ni protocolos académicos. No por desdén, sino por plenitud: tras más de trescientos libros, cien artículos y una vida entera caminando entre ruinas, archivos y palabras olvidadas —entre Al-Ándalus y el Morisco Ricote, entre Blanca y los escaques del tiempo—, sabe que su obra ya ha dicho lo que tenía que decir. Este manuscrito no busca grados ni sellos. Permanece, sencillamente, como una piedra más en el sendero: fuera de las aulas, pero dentro de la memoria.

Así continúa escribiendo. Investigando. Pensando en voz alta. No por aplauso. Ni por honor. Sino por las palabras mismas, y para quienes, algún día, quizá encuentren valor en lo que hoy escribe solo.

27 Biografía

Libros escritos por Govert Westerveld

La mayoría de mis libros, escritos en inglés, alemán, español, francés, árabes y holandés se hallan en la Biblioteca Nacional de La Haya (Koninklijke Bibliotheek en La Haya). Las ediciones digitales se hallan en:

<https://archive.org/details/@govertw>

<https://columbiasouthern.academia.edu/GovertWesterveld>

<https://www.researchgate.net/profile/Govert-Westerveld>

Nº	Year	Title	ISBN
01	1990 2014	Las Damas: ciencia sobre un tablero I Las Damas: ciencia sobre un tablero I. 132 pages. Lulu Editors.	84-7665-69 Softcover
02	1992 2014	Damas españolas: 100 golpes de apertura coronando dama. 116 pages. Lulu Editors. Damas españolas: 100 golpes de apertura coronando dama. 116 pages. Lulu Editors.	84-604-3888-0 None
03	1992 2014	Damas españolas: 100 problemas propios con solamente peones. Damas españolas: 100 problemas propios con solamente peones. 108 pages. Lulu Editors.	84-604-3887-2 None

04	1992 2014	Las Damas: ciencia sobre un tablero, II Las Damas: ciencia sobre un tablero, II. 124 pages. Lulu Editors.	84-604-3886-4 None
05	1992 2014	Las Damas: ciencia sobre un tablero, III Las Damas: ciencia sobre un tablero, III. 124 pages. Lulu Editors.	84-604-4043-5 None
06	1992	Libro llamado Ingenio...juego de marro de punta: hecho por Juan de Timoneda. (Now not edited).	84-604-4042-7
07	1993 2014	Pedro Ruiz Montero: Libro del juego de las damas vulgarmente nombrado el marro. Pedro Ruiz Montero: Libro del juego de las damas vulgarmente nombrado el marro. 108 pages. Lulu Editors.	84-604-5021-X None
08	1997	De invloed van de Spaanse koningin Isabel la Católica op de nieuwe sterke dame in de oorsprong van het dam-en moderne schaakspel. Spaanse literatuur, jaren 1283-1700. In collaboration with Rob Jansen. 329 pages. (Now not edited)	84-605-6372-3 hardcover
09	1997 2014 2014	Historia de Blanca, lugar más islamizado de la región murciana, año 711-1700. Foreword: Prof. Dr. Juan Torres Fontes, University of Murcia. 900 pages. Historia de Blanca, lugar	84-923151-0-5 978-1-291-80895-7 paperback

		más islamizado de la región murciana, año 711-1700. Volume I. 672 pages. Lulu Editors. Historia de Blanca, lugar más islamizado de la región murciana, año 711-1700. Volume I. 364 pages. Lulu Editors.	978-1-29-80974-9
10	2001	Blanca, “El Ricote” de Don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654. Foreword of Prof. Dr. Franciso Márquez Villanueva – University of Harvard – USA. 1004 pages.	84-923151-1-3
	2014	Blanca, “El Ricote” de Don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654. 552 pages. Lulu Editors.	978-1-291-80122-4 Paperback
	2014	Blanca, “El Ricote” de Don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654. 568 pages. Lulu Editors.	978-1-291-80311-2
11	2004	Morisco Ricote, tomo I	Without publising
12	2004	La reina Isabel la Católica: su reflejo en la dama poderosa de Valencia, cuña del ajedrez moderno y origen del juego de damas. In collaboration with José Antonio Garzón Roger. Foreword: Dr. Ricardo Calvo. Generalidad	84-482-3718-8 paperback

		Valeciana. Consellería de Cultura, Educació i Esport. Secretaria Autonómica de Cultura. 426 pages.	
13	2006 2009	Los tres autores de La Celestina. Volume I. Foreword: Prof. Ángel Alcalá – University of New York. 441 pages. (bubok.com) Los tres autores de La Celestina. Volume I. 441 pages (bubok.com)	10:84-923151-4-8 None
14	2007 2014 2014	Miguel de Cervantes Saavedra, Ana Felix y el morisco Ricote del Valle de Ricote en “Don Quijote II” del año 1615 (capítulos 54, 55, 63, 64 y 65. Dedicated to Prof.Francisco Márquez Villanueva of the University of Harvard. 384 pages. El Morisco Ricote del Valle de Ricote. Volume I. 306 pages. Lulu Editors El Morisco Ricote del Valle de Ricote. Volume II. 318 pages. Lulu Editors.	10:84-923151-5-6 978-1-326-09629-8 Hardcover 978-1-326-09679-3 Hardcover
15	2008	Damas Españolas: El contragolpe. 112 pages. Lulu Editors.	10:84-923151-9-2
16	2008 2015	Biografía de Doña Blanca de Borbón (1336-1361). El pontificado y el pueblo en defensa de la reina de Castilla. 142 pages. Biografía de doña Blanca de Borbón (1336-1361).	10:84-923151-7-2 978-1-326-47703-5 Hardcover en KB

		306 pages. Lulu Editors	
17	2008	Biografía de Don Fadrique, Maestre de la Orden de Santiago (1342-1352). 122 pages. Biografía de Don Fadrique, Maestre de la Orden de Santiago. 228 pages. Lulu Editors.	10:84-923151-6-4 978-1-326-47359-4 Hardcover
18	2008 2009	Los tres autores de La Celestina. Volume II. 142 pages. (Now not edited) Los tres autores de La Celestina. Volume II. 142 pages. Ebook (bubok.com)	10:978-84-612-604-0-9 None
19	2008 2015	El reino de Murcia en el tiempo del rey Don Pedro, el Cruel (1350-1369). 176 pages El reino de Murcia en el tiempo del rey Don Pedro I el Cruel (1350-1369). 336 pages. Lulu Editors	13:978-84-612-6037-9 978-1-326-47531-4 Hardcover
20	2008 2015	Los comendadores del Valle de Ricote. Siglos XIII-XIV. Volume I. 178 pages Los Comendadores del Valle de Ricote. Siglox XIII-XIV. 316 pages. Lulu Editors.	13:978-84-612-6038-6 978-1-326-47485-0 Hardcover
21	2009 2015 2015	Doña Blanca y Don Fadrique (1333-1361) y el cambio de Negra (Murcia) a Blanca. 511 pages. De Negra a Blanca. Tomo I. 520 pages. De Negra a Blanca Tomo II. 608 pages Lulu Editors	13:978-84-612-6039-3 978-1-326-47805-6 Hardcover 978-1-326-47872-8 Hardcover
22	2009	Los tres autores de La	13:978-84-613-2191-

	2015	Celestina. Volume III. 351 pages. (Godofredo Valle de Ricote). Los tres autores de La Celestina. Volume III. 424 pages. (bubok.com)	9 None
23	2009 2015	Los tres autores de La Celestina. Volume IV. 261 pages. (Godofredo Valle de Ricote). Tres autores de La Celestina. Volumen IV. 312 pages. Ebook (bubok.com)	13:978-84-613-2189-6 None
24	2010	El monumento del Morisco Ricote y Miguel de Cervantes Saavedra. 80 pages.	13:978-84-613-2549-8
25	2011 2012	Un ejemplo para España, José Manzano Aldeguer, alcalde de Beniel (Murcia), 1983-2001. 470 pages. Foreword: Ramón Luis Valcárcel Sisa. (Now not edited) Un ejemplo para España, José Manzano Aldeguer, alcalde de Beniel (Murcia), 1983-2001. 470 pages. Ebook (bubok.com)	978-84-614-9221-3 None
26	2012	The History of Checkers of William Shelley Branch. 182 pages. (Now not edited).	None
27	2013	Biografía de Juan Ramírez de Lucena. (Embajador de los Reyes Católicos y padre del ajedrecista Lucena). 240 pages. Lulu Editors.	978-1-291-66911-4
28	2016	El tratado contra la carta del Prothonotario de	None

		Lucena. 182 pages. (Now not edited)	
29	2012	La obra de Lucena: “Repetición de amores”. 83 pages. (Now not edited)	None
30	2012	El libro perdido de Lucena: “Tractado sobre la muerte de Don Diego de Azevedo”. 217 pages. (bubok.com)	None
31	2012	De Vita Beata de Juan de Lucena. 86 pages. (Ebook – bubok.com)	None
32	2013	Biografía de Maurice Raichenbach, campeón mundial de las damas entre 1933-1938. Volume I. 357 pages. Lulu Editors.	978-1-291-68772-9 Paperback
33	2013	Biografía de Maurice Raichenbach, campeón mundial de las damas entre 1933-1938. Volume II. 300 pages. Lulu Editors.	978-1-291-68769-9 Paperback
34	2013	Biografía de Amadou Kandié, jugador fenomenal senegal’s de las Damas entre 1894-1895. 246 pages. Lulu Editors.	978-1-291-68450-6 Paperback
35	2013	The History of Alquerque-12. Spain and France. Volume I. 388 pages. Lulu Editors	978-1-291-66267-2 Paperback
36	2013	Het slechtste damboek ter wereld ooit geschreven. 454 pages. Lulu Editors.	978-1-291-68724-8 Paperback
37	2013	Biografía de Woldouby. 239 pages. Lulu Editors.	978-1-291-68122-2 Paperback
38	2013	Juan del Encina (alias Lucena), autor de	978-1-291-63347-4

		Repetición de amores. 96 pages. Lulu Editors	
39	2013	Juan del Encina (alias Francisco Delicado). Retrato de la Lozana Andaluza. 352 pages. Lulu Editors.	978-1-291-63782-3
40	2013	Juan del Encina (alias Bartolomé Torres Naharro). Propalladia. 128 pages. Lulu Editors	978-1-291-63527-0
41	2013	Juan del Encina, autor de las comedias Thebayda, Ypolita y Serafina. 92 pages. Lulu Editors	978-1-291-63719-9
42	2013	Juan del Encina, autor de la Carajicomedia. 128 pages. Lulu Editors	978-1-291-63377-1
43	2013	El Palmerín de Olivia y Juan del Encina. 104 pages. Lulu Editors	978-1-291-62963-7
44	2013	El Primaleón y Juan del Encina. 104 pages. Lulu Editors.	978-1-291-61480-7
45	2013	Hernando del Castillo seudónimo de Juan del Encina. 96 pages. Lulu Editors	978-1-291-63313-9
46	2013	Amadis de Gaula. Juan del Encina y Alonso de Cardona. 84 pages. Lulu Editors	978-1-291-63990-2
47	2013	Sergas de Esplandián y Juan del Encina. 82 pages. Lulu Editors	978-1-291-64130-1
48	2013	History of Checkers (Draughts). 180 pages. Lulu Editors.	978-1-291-66732-5 Paperback
49	2013	Mis años jóvenes al lado de Ton Sijbrands and Harm Wiersma, futuros campeones mundiales.	978-1-291-68365-3 Paperback

		84 pages. Lulu Editors.	
50	2013	De Spaanse oorsprong van het Dam- en moderne Schaakspel. Volume I. 382 pages. Lulu Editors.	978-1-291-66611-3 Paperback
51	2013	Alonso de Cardona, el autor de la Questión de amor. 88 pages. Lulu Editors.	978-1-291-65625-1
52	2013	Alonso de Cardona. El autor de la Celestina de Palacio, Ms. 1520. 96 pages. Lulu Editors.	978-1-291-67505-4
53	2013	Biografía de Alonso de Cardona. 120 pages. Lulu Editors.	978-1-291-68494-0
54	2014	Tres autores de La Celestina: Alonso de Cardona, Juan del Encina y Alonso de Proaza. 168 pages. Lulu Editors.	978-1-291-86205-8
55	2014	Blanca, una página de su historia: Expulsión de los moriscos. (With Ángel Ríos Martínez). 280 pages. Lulu Editors.	None
56	2014	Ibn Sab'in of the Ricote Valley, the first and last Islamic place in Spain. 288 pages. Lulu Editors.	978-1-326-15044-0 Hardcover
57	2015	El complot para el golpe de Franco. 224 pages. Lulu Editors.	978-1-326-16812-4 Hardcover
58	2015	De uitdaging. Van damsport tot topproduct. Hoe de damsport mij hielp voedingsproducten van wereldklasse te creëren. 312 pages. Lulu Editors.	978-1-326-15470-7 Hardcover
59	2015	The History of Alquerque-12. Remaining countries.	978-1-326-17935-9 paperback

		Volume II. 436 pages. Lulu Editors.	
60	2015	Your visit to Blanca, a village in the famous Ricote Valley. 252 pages. Lulu Editors.	978-1-326-23882-7 Hardcover
61	2015	The Birth of a new Bishop in Chess. 172 pages. Lulu Editors.	978-1-326-37044-2 Hardcover
62	2015	The Poem Scachs d'amor (1475). First Text of Modern Chess. 144 pages. Lulu Editors.	978-1-326-37491-4 Hardback
63	2015	The Ambassador Juan Ramírez de Lucena, the father of the chessbook writer Lucena. 226 pages. Lulu Editors.	978-1-326-37728-1 Hardcover
64	2015	Nuestro ídolo en Holanda: El senegalés Baba Sy campeón mundial del juego de las damas (1963-1964). 272 pages. (bubok.com).	None
65	2015	Baba Sy, the World Champion of 1963-1964 of 10x10 Draughts. Volume I. 264 pages. Lulu Editors.	978-1-326-39729-6 Hardcover
66	2015	The Training of Isabella I of Castile as the Virgin Mary by Churchman Martin de Cordoba. 172 pages. Lulu Editors.	978-1-326-40364-5 Hardcover
67	2015	El Ingenio ó Juego de Marro, de Punta ó Damas de Antonio de Torquemada. 228 pages. Lulu Editors.	978-1-326-40451-2 Hardcover
68	2015	Baba Sy, the World Champion of 1963-1964 of 10x10 Draughts. Volume II. 204 pages.	978-1-326-43862-3 Hardcover

		Lulu Editors.	
69	2016	The Origin of the Checkers and Modern Chess Game. Volume I. 316 pages. Lulu Editors.	978-1-326-60212-3 Hardcover
70	2015	The Origin of the Checker and Modern Chess Game. Volume III. 312 pages. Lulu Editors.	978-1-326-60244-4
71	2015	Woldouby's Biography, Extraordinary Senegalese checkers player during his stay in France 1910-1911. 236 pages. Lulu Editors.	978-1-326-47291-7 Hardcover
72	2015	La Inquisición en el Valle de Ricote. (Blanca, 1562). 264 pages. Lulu Editors.	978-1-326-49126-0 Hardcover
73	2015	History of the Holy Week Traditions in the Ricote Valley. (With Ángel Ríos Martínez). 140 pages. Lulu Editors.	978-1-326-57094-1 Hardcover
74	2016	Revelaciones sobre Blanca. 632 pages. Lulu Editores.	978-1-326-59512-8 Hardcover
75	2016	Muslim history of the Región of Murcia (715-1080). Volume I. 308 pages. Lulu Editors.	978-1-326-79278-7 Hardcover
76	2016	Researches on the mysterious Aragonese author of La Celestina. 288 pages. Lulu Editors.	978-1-326-81331-4 Hardcover
77	2016	The life of Ludovico Vicentino degli Arrighi between 1504 and 1534. 264 pages. Lulu Editors	978-1-326-81393-2 Hardcover
78	2016	The life of Francisco Delicado in Rome: 1508-1527. 272 pages. Lulu Editors.	978-1-326-81436-6 Hardcover
79	2016	Following the Footsteps	978-1-326-81682-7

		of Spanish Chess Master Lucena in Italy. 284 pages. Lulu Editors.	Hardcover
80	2016	Historia de Granja de Rocamora: La Expulsión en 1609-1614. 124 pages. Lulu Editors.	978-1-326-85145-3 Hardcover
81	2013	De Spaanse oorsprong van het Dam- en Moderne Schaakspel. Deel II. 384 pages. Lulu Editors.	978-1-291-69195-5 paperback
82	2015	The Spanish Origin of the Checkers and Modern Chess Game. (De Spaanse oorsprong van het Dam- en Moderne Schaakspel) Volume III. 312 pages. Lulu Editores.	978-1-326-45243-8 Hardcover
83	2014	El juego de las Damas Universales (100 casillas). 100 golpes de al menos siete peones. 120 pages.	13-978-84-604-3888-0
84	2009	Siglo XVI, siglo de contrastes. (With Ángel Ríos Martínez). 153 pages. (bubok.com). Authors: Ángel Ríos Martínez & Govert Westerveld	978-84-613-3868-9
85	2010	Blanca, una página de su historia: Último enclave morisco más grande de España. 146 pages. (bubok.com). Authors: Ángel Ríos Martínez & Govert Westerveld	None
86	2017	Ibn Sab'in del Valle de Ricote; El último lugar islámico en España. 292 pages. Lulu Editors.	978-1-326-99819-6 Hardcover

87	2017	Blanca y sus hierbas medicinales de antaño. 120 pages. Lulu Editors.	978-0244-01462-9 Hardcover
88	2017	The Origin of the Checkers and Modern Chess Game. Volume II. 300 pages. Lulu Editors	978-0-244-04257-8 Hardcover
89	2017	Muslim History of the Region of Murcia (1080-1228). Volume II. 308 pages. Lulu Editors	978-0-244-64947-0
90	2018	History of Alquerque-12. Volume III. 516 pages. Lulu Editors.	978-0-244-07274-2 Paperback
91	2015	La Celestina: Lucena y Juan del Encina. Volume I. 456 pages. Lulu Editores.	978-1-326-47888-9 Hardcover
92	2015	La Celestina: Lucena y Juan del Encina. Volume II. 232 pages. Lulu Editores	978-1-326-47949-7 Hardcover
93	2018	La Celestina: Lucena y Juan del Encina. Volume III. 520 pages. Lulu Editors.	978-0-244-65938-7
94	2018	La Celestina: Lucena y Juan del Encina. Volume IV. 248 pages. Lulu Editors.	978-0-244-36089-4
95	2018	La Celestina: Lucena y Juan del Encina. Volume V. (In press)	978-0-244-57803-9 Lulu Editors
96	2018	Draughts and La Celestina's creator Francesch Vicent (Lucena), author of: Peregrino y Ginebra, signed by Hernando Diaz. 412 pages. Lulu Editors.	978-0-244-05324-6
97	2018	Draughts and La Celestina's creator Francesch Vicent	978-0-244-95324-9

		(Lucena) in Ferrara. 316 pages. Lulu Editors.	
98	2018	Propaladia Lucena	In Press
99	2018	Question de Amor Lucena	In Press
100	2018	My Young Years by the side of Harm Wiersma and Ton Sijbrands, Future World Champions – 315 pages. Lulu Editors.	978-0-244-66661-3 Lulu Editors
101	2018	The Berber Hamlet Aldarache in the 11th-13th centuries. The origin of the Puerto de la Losilla, the Cabezo de la Cobertera and the village Negra (Blanca) in the Ricote Valley. 472 pages. Lulu Editors.	978-0-244-37324-5 Lulu Editors Hardcover
103	2018	La gloriosa historia española del Juego de las Damas – Tomo I. 172 pages. Lulu Editors.	978-0-244-38353-4 Lulu Editors Hardcover
102	2018	La gloriosa historia española del Juego de las Damas – Tomo II. 148 pages. Lulu Editors.	978-0-244-08237-6 Lulu Editors Hardcover
104	2018	La gloriosa historia española del Juego de las Damas – Tomo III. 176 pages. Lulu Editors.	978-0-244-98564-6 Lulu Editors Hardcover
105	2018	La fabricación artesanal de papel en Negra (Blanca) Murcia. (Siglo XIII)	978-0-244-11700-9 Lulu Editors Hardcover
106	2018	La aldea bereber Aldarache en los siglos XI-XIII. El origen del Puerto de la Losilla, el Cabezo de la Cobertera y el pueblo Negra (Blanca) en el Valle de Ricote.	In Press

107	2018	Analysis of the Comedy and Tragicomedy of Calisto and Melibea. Lulu Editors. 131 pages. Lulu Editors.	978-0-244-41677-5 Lulu Editors Hardcover
108	2018	Diego de San Pedro and Juan de Flores: the pseudonyms of Lucena, the son of doctor Juan Ramírez de Lucena. Lulu Editors. 428 pages. Lulu Editors.	978-0-244-72298-2 Lulu Editors Hardcover
109	2018	Dismantling the anonymous authors of the books attributed to the brothers Alfonso and Juan de Valdés. 239 pages. Lulu Editors.	978-0-244-26453-6 Lulu Editors
110	2018	Revelation of the true authors behind Villalon's books and manuscripts. 429 pages. Lulu Editors.	978-0-244-56448-3 Lulu Editors
111	2018	Doubt about the authorship of the work Asno de oro published in Seville around 1513. 225 pages. Lulu Editors.	978-1-792-03946-1 KDP Amazon
112	2018	Damas Españolas: Reglas y estrategia. Tomo I. 138 pages. Lulu Editors.	978-0-244-86526-9 Lulu Editors
113	2019	<i>El Lazarillo</i> , initiated by Lucena and finished by Bernardo de Quirós. 282 pages. Lulu Editors.	978-0-244-56495-7 Lulu Editors
114	2019	Damas Españolas: Direcciones para jugar bien. Tomo II. 150 pages. Lulu Editors.	978-0-244-56529-9 Lulu Editors
115	2019	Damas Españolas: Principios elementales y Golpes. Tomo III. 142 Pages. Lulu Editors	978-0-244-26573-1 Lulu Editors
116	2019	Damas Españolas:	978-0-244-26590-8

		Concepto combinativo y Juego posicional. Tomo IV. 117 pages. Lulu Editors.	Lulu Editors
117	2019	Een zwarte bladzijde in de geschiedenis van Murcia. Wetenswaardigheden over de gehuchten en dorpen langs de vreemde route van de twee vermiste Nederlanders in de Spaanse deelstaat Murcia. 303 bladzijden. Lulu Editors	978-0-244-56569-5 Lulu Editors
118	2019	Damas Españolas: La partida. Tomo V. 130 páginas. Lulu Editors	978-0-244-86605-1 Lulu Editors
119	2019	Damas Españolas: Los problemas. Tomo VI. 114 páginas. Lulu Editors. Hardcover	978-0-244-26643-1 Lulu Editors
120	2020	Tradiciones y costumbres holandesas. Vida familiar, social y comercial. 312 pages. Lulu Editors.	978-0-244-56551-0 Lulu Editors
121	2020	Gonzalo Fernández de Oviedo (Lucena), the unknown son of the Ambassador Juan Ramírez de Lucena and author of La Celestina. Volume I. 414 pages. Lulu Editors.	978-0-244-27298-2 Lulu Editors
122	2020	Gonzalo Fernández de Oviedo (Lucena), the unknown son of the Ambassador Juan Ramírez de Lucena and author of La Celestina. Volume II. 422 pages.	978-0-244-87333-2 Lulu Editors

		Lulu Editors.	
123	2020	Muslim History of the Region of Murcia (1229-1304). Volume III. 300 pages. Lulu Editors	In Press
124	2020	Juan de Sedeño and Fernando de Rojas	978-1-71686-700-2 Lulu Editors
125	2020	Gonzalo Fernández de Oviedo, the author of <i>Lazarillo</i> and <i>Viaje de Turquía</i>	978-1-71679-758-3 Lulu Editors
126	2020	Testament of Fernando de Rojas. Pursuit of the missing writer	978-1-71680-426-7 Lulu Editors
127	2020	Gonzalo Fernández de Oviedo and Fernando de Rojas – the Authors of Repetición de Amores and Arte de Ajedrez. 265 pages. Lulu Editors.	978-1-71674-220-0 Lulu Editors
128	2020	Gonzalo Fernández de Oviedo and Continuations of La Celestina. 671 pages. Lulu Editors	978-1-71670-562-5 Lulu Editors
129	2020	My family tree. 53 pages. Lulu Editors	978-1-71668-665-8 Lulu Editors
130	2020	El Gran Capitán, obra escrita por Fernando de Rojas & Gonzalo Fernández de Oviedo 77 pages. Lulu Editors	978-1-71665-818-1 Lulu Editors
131	2020	Gonzalo Fernández de Oviedo y sus obras. Tomo I. 276 pages. Lulu Editors	978-1-71665-331-5 ©
132	2020	Analysing Literary Works in Fernando de Rojas' Will. Volume I. 719 pages. Lulu Editors	978-1-71665-894-5 ©
133	2020	Relatos blanqueños	In Press
134	2020	Draughts is more difficult than chess. El juego de damas es más	978-1-716-43612-3 ©

		difficil que el ajedrez. 97 pages. Lulu Editors	
135	2021	Discovering Blanca. 10 routes to discover its natural and cultural wealth. Authors: José Molina Ruíz, M ^a Luz Tudela Serrano, Virginia Guillén Serrano, Govert Westerveld – 159 pages	978-1-716-37511-8
136	2021	Una idea de la vida en Blanca alrededor del año 1900. Authors: Ángel Ríos Martínez, Govert Westerveld – 148 pages Lulu Editors	978-1-716-27209-7
137	2021	Beautiful introductory forcing moves and hidden combinations. Years 1885 – 1933 256 pages – Lulu editors	978-1-716-17015-7
138	2021	Cambiando Blanca por Ricote alrededor del año 1900. 195 pages – Lulu Editors	978-1-716-55470-4
139	2021	Draughts dictionary English, Spanish, French, Arabic, Dutch 147 Pages. Lulu Editors	978-1-008-99182-8
140	2021	Tactics & Strategies of the World Champion (1895-1912) Isidore Weiss in Draughts 349 pages. Lulu Editors.	978-1-008-96582-9
141	2021	250 New Positions of the World Champion (1895-1912) Isidore Weiss in Draughts. 283 pages. Lulu Editors	978-1-008-96563-8
142	2021	Innovative Creativity of the World Champion (1895-1912) Isidore Weiss in Draughts. 333	978-1-008-96561-4

		pages. Lulu Editors	
143	2021	Las Tácticas & Estrategias del Campeón Mundial (1895-1912) Isidore Weiss en el Juego de Damas.	978-1-4717-9926-6
144	2021	250 Nuevas posiciones del Campeón Mundial (1895-1912) Isidore Weiss en el Juego de Damas.	978-1-7947-2194-4
145	2021	Creatividad Innovativa del Campeón Mundial (1895-1912) Isidore Weiss en el Juego de Damas.	978-1-7947-1992-7
146	2021	Tactique & Stratégie du Jeu de Dames par Isidore Weiss	978-1-291-77299-9
147	2021	250 Nouvelles positions dans le Jeu de Dames du champion du monde (1895-1912) Isidore Weiss.	978-1-7947-0355-1
148	2021	Créativité innovante dans le Jeu de Dames du champion du monde (1895-1912) Isidore Weiss.	978-1-7947-0052-9
149	2021	Tactiek & Strategie van het Damspel door Isidore Weiss	978-1-7947-8747-6
150	2021	250 Nieuwe Damposities van de Wereldkampioen (1895-1912) Isidore Weiss	978-1-7947-2512-6
151	2021	Innovatieve Creativiteit van de Wereldkampioen (1895-1912) Isidore Weiss in de Damsport.	978-1-7947-1967-5
152	2021	Tattica & Strategia del Campione del Mondo (1895-1912) Isidore Weiss nel gioco della	978-1-387-60954-3

		dama	
153	2021	250 Nuove Posizioni del Campione del Mondo (1895-1912) Isidore Weiss nel gioco della Dama	978-1-7947-7386-8
154	2021	Creatività innovadora del Campione del Mondo (1895-1912) Isidore Weiss nel gioco della Dama	978-1-7947-4069-3
155	2021	Taktik & Strategie des Weltmeisters (1895-1912) Isidore Weiss in Dame	978-1-387-92348-9
156	2021	250 Neue Positionen des Weltmeisters (1895-1912) Isidore Weiss in Dame	978-1-7947-1197-6
157	2021	Innovative Kreativität des Weltmeisters (1895-1912) Isidore Weiss in Dame.	978-1-7947-1068-9
158	2021	As táticas & Estratégias do Campeão Mundial (1895-1912) Isidore Weiss no Jogo de Damas	978-1-84799-808-8
159	2021	250 Novas Posições do Campeão Mundial (1895-1912) Isidore Weiss no Jogo de Damas	978-1-7947-3420-3
160	2021	Criatividade innovadora do Campeão Mundial (1895-1912) Isidore Weiss no Jogo de Damas	978-1-4717-7858-2
161	2021	Joseph Dentrux, le premier problémiste le plus vieux deu monde	978-1-7948-0419-7
162	2021	Estrategia para la utilización integral y comercialización de algunos sub-productos de los citricos	978-1-7947-4227-7

163	2022	Enkele gegevens over de geschiedenis van het Fries dammen	978-1-716-02445-0
164	2022	Revelaciones sobre Blanca. Tomo II	978-1-716-01266-2
165	2022	Draughts heroes of the 100 squares (1850-1912). Letters A-H. Volume I	978-1-4583-8122-4
166	2022	Draughts Poems from France, Spain, Germany, Poland, The Netherlands, The United States, Sweden, Great Britain, and Russia.	978-1-4717-5248-3
167	2022	Doctor Manuel Cárcelos Sabater. Revolucionario en el Cantón de Cartagena, en la Cirugía y en el Juego de Damas	978-1-4716-4610-2
168	2022	Finales del juego de damas según Dr. Carlos Rodríguez Lafora. Breve biografía.	978-1-4710-7103-4
169	2022	Libro del Juego de Damas según un Canónigo del Sacromonte de la Ciudad de Granada	978-1-716-27209-7
170	2022	Tapas van weleer uit Blanca (Murcia); behorende tot de moriskén streek Ricote dat Cervantes in 1615 beschreef in Don Quijote II	978-1-4710-4443-4
171	2022	Tapas of yesteryear from Blanca (Murcia); belonging to the Morish Ricote region that Cervantes described in Don Quijote II in 1615	978-1-4710-3976-8
172	2022	Hearty Appetite Eduardo Sánchez Molina Traductor: Govert	978-1-4710-0610-4

		Westerveld	
173	2022	Gezonde Eetlust Eduardo Sánchez Molina Traductor: Govert Westerveld	978-1-4709-7871-6
174	2022	Libro de los autos para el recluta-miento de los soldados de milicia de Blanca (1635-1642)	Ebook, sin ISBN
175	2022	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Reconstrucción de «Flores y lágrimas» Tomo I	DOI: 10.13140/ RG.2.2.17424.28161
176	2023	El poeta blanqueño Antonio Molina González (1850-1919) Poemas	DOI: 10.13140/ RG.2.2.15582.72006
177	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. «Ratos perdidos» Tomo II	DOI: 10.13140/ RG.2.2.13488.02569
178	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Historia de unos amores Tomo III	DOI: 10.13140/ RG.2.2.10434.04802
179	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Polémica charadística I Tomo IV	DOI: 10.13140/ RG.2.2.24871.62880
180	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Cuestión de Bombo Tomo V	DOI: 10.13140/ RG.2.2.32670.41283
181	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Polémica charadística II	DOI: 10.13140/ RG.2.2.32303.41127

		Tomo VI	
182	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Polémica charadística III Tomo VII	DOI: 10.13140/RG.2.2.27873.17768 978-1-4466-4580-2
183	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Mocedades Tomo VIII	DOI: 10.13140/RG.2.2.25130.49606
184	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Fruta del tiempo Tomo IX	DOI: 10.13140/RG.2.2.25372.97920 978-1-4466-4553-6
185	2023	José Rodríguez López (1863-1890), el guardia civil poeta de Blanca (Murcia).	DOI: 10.13140/RG.2.2.31140.14723
186	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Crónicas del Pasado. (1889-1911). Tomo I Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4467-4749-0
187	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Crónicas del Pasado (1912-1937). Tomo II Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4461-9648-9
188	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Desde España a Filipinas. Tomo III Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4467-5232-6
189	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Esbozos forenses. Tomo IV Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4467-5196-1
190	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Auras de arriba. Tomo V	978-1-4467-0973-3

		Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
191	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Luciérnagas y Sensitivas. Tomo VI	978-1-4467-0926-9
192	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Poemas 1889-1911 Tomo VII Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4467-3469-8
193	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Poemas 1912-1937. Tomo VIII Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4466-9079-6
194	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Testimonios sobre Tirso Camacho. Tomo IX Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
195	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Monólogos científicos. Tomo X. Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
196	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Poemas de Sevilla. Tomo XI. Por Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4461-9511-6
197	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Poemas de Sevilla Tomo XII. Por Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
198	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Regionalismo andaluz. Tomo XIII Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4467-5185-5

199	2023	Tirso Camacho (1870-1937). Joyas y Tradiciones Sevillanas. Tomo XVIII Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
200	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Los grandes maestros. Tomo XIX Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	Pendiente
201	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Ingreso en la Academia. Tomo XVI Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	978-1-4466-6929-7
202	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Academia de las Buenas Letras. Tomo XVII Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
203	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Premios. Tomo XIV Con Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
204	2023	Tirso Camacho (1870-1937) Biografía de Tirso Camacho. Tomo XV Por Manuel Enrique Gutiérrez Camacho	
205	2023	Fitología y Dendrología en Blanca (Murcia)	978-1-4467-3821-4
206	2023	Juego de Damas Cognitivo Inglés Tomo I	978-1-4467-6681-1
207	2023	Juego de Damas Cognitivo Alemán Tomo I	978-1-4467-6650-7
208	2023	Juego de Damas Cognitivo Francés Tomo I	978-1-4467-6600-2
209	2023	Juego de Damas	978-1-4467-6584-5

		Cognitivo Español Tomo I	
210	2023	Juego de Damas Cognitive Portugués Tomo I	978-1-4467-5340-8
211	2023	Juego de Damas Cognitivo Italiano Tomo I	978-1-4467-6465-7
212	2023	Juego de Damas Cognitivo Holandés Tomo I	978-1-4467-5320-0
213	2023	Juego de Damas Cognitivo Ruso Tomo I	ebook
214	2023	Juego de Damas Cognitivo Árabe Tomo I	ebook
215	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Muestras sin valor Tomo X	978-1-4466-4549-9
216	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. En Serio y Broma Tomo XI	978-1-4466-4633-5
217	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Hojarasca - Tomo XII	978-1-4466-4492-8
218	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. De Militar y Paisano Tomo XIII	
219	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Varios Tomo XIV	
220	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Poemas desconocidos	

		Tomo XV	
221	2023	Carlos Cano y Cathalan Tomo XVI.	
222	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Biografías - Tomo XVII	
223	2023	Carlos Cano y Núñez (1846-1922). Poeta de padres blanqueños. Balart – Tomo XVIII	
224	2023	La chute d'un peuple	978-1-4467-2175-9
225	2023	La caída de un pueblo	978-1-4467-2201-5
226	2023	De val van een volk	978-1-4467-2204-6
227	2023	Der Untergang eines Volkes	978-1-4467-2169-8
228	2023	The Fall of a People	978-1-4467-2196-4
229	2023	Cognitivo polaco Volumen I	978-1-4466-6352-3
230	2023	Juego de Damas Cognitivo Holandés Tomo II	Private
231	2023	Cognitivo inglés Volumen II	978-1-4466-6289-2
232	2023	Cognitivo alemán Volumen II	
233	2023	Cognitivo francés Volumen II	
234	2023	Cognitivo español Volumen II	
235	2023	Cognitivo portugués Volumen II	
236	2023	Cognitivo italiano Volumen II	
237	2023	Cognitivo ruso Volumen II	
238	2023	Cognitivo árabe Volumen II	
239	2023	Cognitivo polaco Volumen II	
240	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). Crónica del pasado.	ebook

		Tomo I Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	
241	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). Poemas. Tomo II. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	ebook
242	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). El Conde de Lavapiés. Tomo III Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	ebook
243	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). Sangre Azul. Tomo IV. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	ebook
244	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). El Anónimo. Tomo V Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	ebook
245	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). El Fin de una Leyenda. Tomo VI Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	ebook
246	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). La Modelo. Tomo VII. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	Ebook
247	2023	Alfredo Trigueros	

		Candel (1884-1959). Los Pintores. Tomo VIII. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	
248	2023	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). Lidia y Don Roque. Tomo IX. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	
249	2023	Instantes Inmortalizados: Poemas de María de Yarmouth (c. 1862 – 1892)	
250	2024	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). La Aldea. Tomo X. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	
251	2024	Antonio Molina González 2ª edición Govert Westerveld Ángel Ríos Martínez	
252	2024	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). De Telón adentro. Tomo X Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	
253	2024	La Voz de Panocho, Tomo I	
254	2024	La Voz de Panocho, Tomo II	
255	2024	La Voz de Panocho, Tomo III	
256	2024	La Voz de Panocho, Tomo IV	
257	2024	La Voz de Panocho, Tomo V Miguel Rubio Arroniz Documentos	

258	2024	Alfredo Trigueros Candel (1884-1959). Esclavos del odio. Tomo XII. Ángel Ríos Martínez, Ángel Cano Molina y Govert Westerveld.	
259	2024	Cor Westerveld Deel I	Private use
260	2024	Antonio Molina González Cristianos consejos Ángel Ríos Martínez Govert Westerveld	
261	2024	La Voz de Panocho. Tomo VI. El escritor de costumbres murcianas: Diego Espinosa y Carrillo (1824-1875)	
262	2024	El antiguo nombre árabe de Blanca (Murcia).	
263	2024	La Voz de Panocho. Raíces de una Tradición: El Entierro de la Sardina en Murcia, 1851-1879. Tomo VII.	
264	2024	Expulsión y Repoblación (1610-1613). El informe del Padre Pereda. Estudio, compilación y notas de GW.	
265	2024	Expulsie en Herbevolking (1610- 1613). Het verslag van Pater Pereda. Studie, compilatie en notities van GW.	
266	2024	Expulsion and Repopulation (1610- 1613). The Report of	

		Father Pereda. Study, Compilation, and Notes by GW.	
267		Vertreibung und Wiederbesiedlung (1610-1613). Der Bericht von Pater Pereda. Studie, Zusammenstellung und Anmerkungen von GW.	
268		Expulsion et Répopulation (1610-1613). Le rapport du Père Pereda. Étude, compilation et notes de GW.	
269	2025	Ibn Al-Abbār (1199-1262) Al-Hulla al-Siyara Introducción al Legado árabe de mi Paisano Reinhart Dozy	978-1-300-64801-7
270	2025	La Cuna de la Revuelta de Ibn Hud: El Castillo de la Peña Negra (Al-Sujur) en Blanca	978-1-300-64795-9
271	2025	Budd al 'arif	Ebook
272	2025	La Huerta Blanqueña: una fuente oculta de compuestos activos curativos.	Ebook
273	2025	El Misterio de la Verdad en la Naturaleza	Ebook
274	2025	El Origen de los Apellidos blanqueños (1555-1654).	Ebook
275	2025	Filosofische Natuurpoëzie Dutch - español	Ebook
276	2025	La Voz de Panocho. Ramón Baquero López (1814-1854) Tomo VIII	Ebook
277	2025	Hun kruis was hun handtekening Gedichten (Poesía)	Ebook

		Dutch	
278	2025	In de Schaduw van de Sinaasappelboom: De Poezië van Ibn Zaydün Dutch	Ebook
279	2025	Levenshof in de Schaduw der Tijd Gedichten (Poesía) Dutch - español	Ebook
280	2025	Entre Dos Fuegos: El Castillo de Negra y la Invasión Aragonesa de Murcia. (2096-1304)	Ebook
281	2025	Waar de Rivier Zingt. Poëzie uit het Hart van Blanca. Dutch-español	Ebook
282	2025	Versterking van Ondernemend denken via Dammen & Schaken: 30 Belangrijke Cognitieve Verbindingen. Deel III. Dutch	Ebook
283	2025	De Schittering van Al-Andalus: Vrouwelijke Schoonheid in Vroege Islamitische Poëzie. Dutch	Ebook
284	2025	Enhancing Business Think-ing Through Checkers & Chess: 30 Key Cognitive Connections. Volume III	Ebook
285	2025	Renforcer l'Esprit d'Entreprise par le Jeu de Dames et d'Échecs: 30 Connexions cognitives clés. Volume III.	Ebook
286	2025	Stärkung des unternehmer-ischen Denkens durch Dame und Schach: 30 wichtige kognitive	Ebook

		Verknüpfungen. Band III.	
287	2025	Ibn Zaydün: Poëtisch Erfgoed en Nieuwe Inzichten.	Ebook
288	2025	Carl Gustav Jung in mijn Fabriek. Van Dammer, Verkoper en Innovator tot Historicus en Filosoof.	Ebook
289	2025	Ibn Khafaja - Diwan Een bries in de Olijfbomen	Ebook
290	2025	In de Schaduw van de Citroenbomen in Blanca.. Filosofie uit de Ricote vallei.	Ebook
291	2025	Biografia de Antonio Molina González	Ebook
292	2025	Het welriekende hof in Blanca: Filosofie van de vruchtbomen in de poëzie van Al-Andalus	Ebook
293	2025	De Damspelende Schillenboer. Door innovatie naar wereld-zaken. Carl Gustav Jung in mijn fabriek.	Ebook
294	2025	Onder de bomen van het Verleden. Filosofische Poëzie en Zakenpartners in de Tuinen van Blanca	Ebook
295	2025	Draughts Heroes of the 100 Squares (1850-1912) Letters A – H - Volume I – second Edition	Ebook
296	2025	Het welriekende hof in Blanca: Waar de 15 bomen van Al-Andalus nog fluisteren	Ebook
297	2025	La nueva dama poderosa en el ajedrez y las damas: Isabel la Católica según	Ebook

		mi hipótesis de 1994	
298	2025	Del error cronológico a la relectura histórica: El granero fortificado de Aldarache como testimonio del poder almorávide en el Valle de Ricote (1091-1147).	Ebook
299	2025	The New Powerful Lady in Chess and Draughts: Queen Isabella the Catholic. According to My 1994 Hypothesis	Ebook
300	2025	San Joy – Pedanía de Blanca	Ebook
301	2025	Avempace y la Tradición Hermética en el Valle de Ricote: El Sabio Solitario en la Cultura Andalusi	Ebook

“Avempace y la Tradición Hermética en el Valle de Ricote: Los Sabios Solitarios ante el Umbral de la Mística: Del Puerto de la Losilla a la Corona de Aldarache” invita al lector a adentrarse en un territorio donde lo visible y lo invisible se entrelazan desde hace siglos. En el valle de Ricote, los restos dispersos en el paisaje —muros, banales, acequias— conviven con doctrinas, silencios y memorias que nunca fueron plenamente registradas en los archivos. Este libro sigue esas huellas indirectas. En Aldarache (Darrax), sobre una colina aislada, se alzaba un único granero fortificado, una estructura excepcional en toda España: elevado, estratégico, parcialmente sacralizado. Su arquitectura —a medio camino entre almacén, puesto de control y posible espacio de retiro— sugiere la presencia de un solitario o místico, en sintonía con tradiciones sufíes que circulaban por al-Andalus.

Cerca del Puerto de la Losilla, la memoria local evoca también a un ermitaño que habría buscado en la soledad un orden interior frente a la inestabilidad histórica. Y en conjunto, el valle fue un foco de la doctrina de la Unidad Absoluta, marco espiritual que anticipó la revuelta de Ibn Hūd. Estas páginas proponen una reconstrucción razonada: un Valle de Ricote donde paisaje, hermetismo y búsqueda interior convergen para revelar un pasado inesperadamente profundo.